This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Informazioni su questo libro

Si tratta della copia digitale di un libro che per generazioni è stato conservata negli scaffali di una biblioteca prima di essere digitalizzato da Google nell'ambito del progetto volto a rendere disponibili online i libri di tutto il mondo.

Ha sopravvissuto abbastanza per non essere più protetto dai diritti di copyright e diventare di pubblico dominio. Un libro di pubblico dominio è un libro che non è mai stato protetto dal copyright o i cui termini legali di copyright sono scaduti. La classificazione di un libro come di pubblico dominio può variare da paese a paese. I libri di pubblico dominio sono l'anello di congiunzione con il passato, rappresentano un patrimonio storico, culturale e di conoscenza spesso difficile da scoprire.

Commenti, note e altre annotazioni a margine presenti nel volume originale compariranno in questo file, come testimonianza del lungo viaggio percorso dal libro, dall'editore originale alla biblioteca, per giungere fino a te.

Linee guide per l'utilizzo

Google è orgoglioso di essere il partner delle biblioteche per digitalizzare i materiali di pubblico dominio e renderli universalmente disponibili. I libri di pubblico dominio appartengono al pubblico e noi ne siamo solamente i custodi. Tuttavia questo lavoro è oneroso, pertanto, per poter continuare ad offrire questo servizio abbiamo preso alcune iniziative per impedire l'utilizzo illecito da parte di soggetti commerciali, compresa l'imposizione di restrizioni sull'invio di query automatizzate.

Inoltre ti chiediamo di:

+ *Non fare un uso commerciale di questi file* Abbiamo concepito Google Ricerca Libri per l'uso da parte dei singoli utenti privati e ti chiediamo di utilizzare questi file per uso personale e non a fini commerciali.

+ *Non inviare query automatizzate* Non inviare a Google query automatizzate di alcun tipo. Se stai effettuando delle ricerche nel campo della traduzione automatica, del riconoscimento ottico dei caratteri (OCR) o in altri campi dove necessiti di utilizzare grandi quantità di testo, ti invitiamo a contattarci. Incoraggiamo l'uso dei materiali di pubblico dominio per questi scopi e potremmo esserti di aiuto.

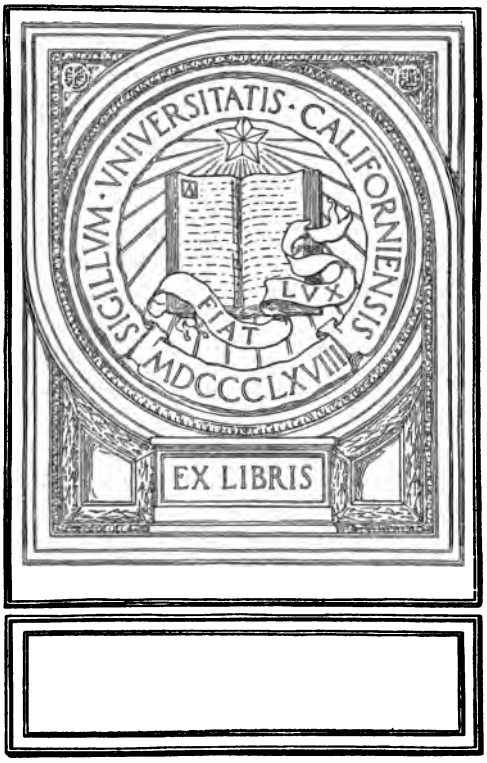
+ *Conserva la filigrana* La "filigrana" (watermark) di Google che compare in ciascun file è essenziale per informare gli utenti su questo progetto e aiutarli a trovare materiali aggiuntivi tramite Google Ricerca Libri. Non rimuoverla.

+ *Fanne un uso legale* Indipendentemente dall'utilizzo che ne farai, ricordati che è tua responsabilità accertati di farne un uso legale. Non dare per scontato che, poiché un libro è di pubblico dominio per gli utenti degli Stati Uniti, sia di pubblico dominio anche per gli utenti di altri paesi. I criteri che stabiliscono se un libro è protetto da copyright variano da Paese a Paese e non possiamo offrire indicazioni se un determinato uso del libro è consentito. Non dare per scontato che poiché un libro compare in Google Ricerca Libri ciò significhi che può essere utilizzato in qualsiasi modo e in qualsiasi Paese del mondo. Le sanzioni per le violazioni del copyright possono essere molto severe.

Informazioni su Google Ricerca Libri

La missione di Google è organizzare le informazioni a livello mondiale e renderle universalmente accessibili e fruibili. Google Ricerca Libri aiuta i lettori a scoprire i libri di tutto il mondo e consente ad autori ed editori di raggiungere un pubblico più ampio. Puoi effettuare una ricerca sul Web nell'intero testo di questo libro da `http://books.google.com`

SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
FIAT LVX
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS


SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
FIAT LVX
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS

DELLO STESSO AUTORE

Indagini storico-politiche sulla vita e sulle opere di Dante Alighieri. Torino, L. Roux e C., 1893 . . . . L. 2,50

Questione Dantesco-Sallustiana. Novara, Stabilimento Tipografico G. Cantone, 1903. . . . . L. 1 —

Sono in deposito presso la Ditta Roux e Viarengo.

Bull. soc. Dant., XIV, 9-17.
Giorn. stor., 48°, 1906, 61-2.

Gorra

GREGORIO LAJOLO

SIMBOLI ED ENIGMI DANTESCHI

ESPOSIZIONE RAGIONATA

DELLE ALLEGORIE PIÙ NOTEVOLI E CONTROVERSE

DELLA

DIVINA COMMEDIA

Volume primo

ROMA-TORINO
CASA EDITRICE NAZIONALE
ROUX E VIARENGO
1906.

785z
L192
sim
v.1

PROPRIETÀ LETTERARIA

THE GRUENBAUM COLLECTION

UNIV. OF CALIFORNIA

(2704)

ALLA CARA MEMORIA

DEL

COMPIANTO

MAGGIORE CAV. ANGELO LAJOLO

DA FATO PRECOCE

RAPITO ALLA FAMIGLIA

QUESTO VOLUME

IN ATTESTATO

DI

INESTINGUIBILE FRATERNO

AFFETTO

M119271

PREFAZIONE

Questo mio lavoro su Dante avrebbe dovuto essere pubblicato già da parecchi anni, ma volli indugiare a presentarlo agli amatori del nostro grande poeta, lasciando che nella gara nobilissima che ora ferve negli studi danteschi, si misurassero i più insigni campioni, e così potessi approfittarne io pure. Però così in questo come in un altro mio studio, che mi ha costato non meno pazienti, diuturne e minute ricerche, e che spero far conoscere appena compiuta questa pubblicazione, mi accorgo che perseverare nell'antico proposito di tacere non è nè utile nè giustificabile, e che anzi le mie idee, mentre qua e là troverebbero conferma nelle varie monografie che si pubblicano sullo stesso argomento, potrebbero essere considerate come un plagio delle fatiche altrui.

Tuttavia di questa mia opera intorno alle allegorie più notevoli e controverse della Divina Commedia, *ho creduto di pubblicare, per ora, in un primo volume, solo quella parte che tratta dei simboli di maggiore importanza, in quanto che sono come la chiave dei segreti di quel mirabile edifizio trascendentale, dinanzi a cui, quasi estatici, i lettori tutti ammirano, ed entrativi pieni di*

mistero, ne escono pur sempre colla brama di conoscere quello che si nasconde

Sotto il velame delli versi strani.

Avrò io dunque la sorte agognata da sì gran tempo di soddisfare, anche solo in parte, a quel desiderio per cui si sono cimentati con tanta perseveranza uomini illustri e onorandi per dottrina? Chiedo venia a chi mi accusasse di presunzione e di immodestia a tale domanda, e lascio che ciascuno giudichi da questo lavoro se meritava la pena di sudare, dimagrire e logorarsi per soddisfare un desiderio mio anzi tutto, e se, pure avendolo raggiunto, avrei dovuto ancora ugualmente persistere nel silenzio per evitare il sospetto di immodestia. Perchè potrei invitare ciascuno a scagliare la prima pietra; e vorrei io bene essere lapidato da chi sapesse dirmi se, trovandosi nello stesso mio caso, avrebbe taciuto per modestia, come se questa consistesse nel celare agli altri quel po' di buono che possiamo ricavare dalle nostre facoltà; le quali, a dir la verità, sono male usate quando non mirano all'utile comune, ad arricchire quel patrimonio di cognizioni che è alla portata di tutti, ed a cui tutti hanno diritto di partecipare o direttamente o indirettamente, perchè tutti concorrono, o in una guisa o in un'altra, a rendere possibile allo studioso di compiere l'opera sua.

Ma, quale modesto educatore, non miro a contendere palme a nessuno, e meno che mai al critico dell'arte; ma sento il dovere di mettere in rilievo, sotto la maschera inevitabile della erudizione, quei principii di morale che informano l'opera d'arte, quei principii, tolti i quali, l'arte stessa è cosa frivola: quei principii di morale grandezza da cui attinge sublimità quel poeta

Che sovra gli altri com'aquila vola.

E qui, di passaggio, noto che coloro i quali affermano essere Dante antiquato e tutt'al più solo degno di essere

studiato sotto il punto di vista artistico, perdonino se siedono in alto, sono simili ai fanciulli, i quali, inesperti o semplicetti, non badano che all'apparenza dei loro balocchi: or bene, lo studino un po' sotto la scorza, e quando l'abbiano capito nel suo intimo arcano senso, allora parlino, e dicano almeno che si deve ritorcere la mente da quei tipi di moralità, dove si rifondono e rispecchiano troppo severi i Cincinnati, i Fabrizi, i Catoni e le Cornelie di ogni età, per attendere a più geniali trastulli, alle Cianghelle, ai Lapi Salterelli, più simpatici, più conformi ai loro gusti eternamente moderni.

Agli amatori del progresso che sembra condurci alla pace, che è l'ideale degli uomini di cuore, faccio rilevare che, già seicento anni fa, c'era chi la sognava, ed additava agli uomini la via di raggiungerla: ciò spero che a loro possa tornare utile e piacevole ad un tempo, e che forse mi debbano anche essere grati del pertinace, intenso lavorìo che mi ha portato alle conclusioni che mi sono studiato di esporre colla maggiore parsimonia desiderabile, sapendo di avere a fare con una categoria di lettori ai quali il tempo deve essere più prezioso che l'aurea moneta.

Vercelli, 20 maggio 1906.

Dott. Gregorio Lajolo
Professore nel R. Liceo Ginnasio.

PARTE PRIMA.

UNIV. OF CALIFORNIA

PARTE PRIMA.

Dalla *selva oscura* al *dilettoso monte*. — La Lonza, il Leone e la Lupa. — La *corda* simbolica del canto XVI dell' *Inferno* in relazione colla Lonza e con Gerione. — Alcune riflessioni intorno al *sovrasenso politico* attribuito alle tre fiere.

I.

Quando il poeta finge di avere volto i passi suoi « per via non vera », non dobbiamo dimenticare che egli si propone di additare « al mondo che mal vive » quella « diritta via » che « era smarrita » per molte cause, e specialmente perchè non si pensava al « fine della umana vita »: egli è convinto che si erra perchè non si pensa ai destini che sono preposti all'uomo, al quale sono di « richiamo » le meraviglie dell'universo, quell'ordine e quell'armonia « a cui tutte nature sono accline »; e con poetica finzione egli addensa tra la selva oscura ed il colle luminoso tutta la grande vicenda dell'umanità, che si aggira dubbiosa ed avida in cerca di ciò che piace, e dietro quegli ideali che si compendiano sotto il nome di *felicità*. « E siccome

peregrino che va per una via per la quale mai non fu, che ogni casa che da lungi vede crede che sia l'albergo, e non trovando ciò essere, dirizza la credenza all'altra, e così di casa in casa tanto che all'albergo viene; così l'anima nostra, incontanente che nel nuovo e mai non fatto cammino di questa vita entra, dirizza gli occhi al termine del suo sommo bene, e poi qualunque cosa vede, che paia avere in sè alcun bene, crede che sia esso. E perchè la sua conoscenza prima è imperfetta, per non essere sperta, nè dottrinata, piccioli beni le paiono grandi; e però da quelli comincia prima a desiderare. Onde vedemo li parvoli desiderare massimamente un pomo; poi oltre procedendo, desiderare uno uccellino; e poi più oltre, desiderare bello vestimento; e poi il cavallo, e poi una donna, e poi ricchezza non grande, e poi più grande, e poi più. E questo incontra perchè in nulla di queste cose trova quello che va cercando, e credelo trovare più oltre. Per che vedere si puote, che l'uno desiderabile sta innanzi all'altro agli occhi della nostra anima per modo quasi piramidale, chè il minimo li cuopre prima tutti, ed è quasi punta dell'ultimo desiderabile, ch'è Dio, quasi base di tutti; sicchè quanto dalla punta vêr la base più si procede, maggiori appariscono li desiderabili; e quest'è la cagione per che, acquistando, li desiderii umani si fanno più ampii l'uno appresso l'altro. Veramente così questo cammino si perde per errore, come le strade della terra: chè siccome da una città a un'altra di necessità è una ottima e direttissima via, e un'altra che sempre se ne dilunga, cioè quella che va nell'altra parte, e molte altre, qual meno allungandosi e qual meno approssimandosi; così nella vita umana sono diversi cammini, delli quali uno è veracissimo, e uno altro fallacissimo, e certi men fallaci, e certi men veraci. E siccome vedemo che quello che dirittissimo va alla città compie il desiderio e dà posa dopo la fatica, e quello che va

in contrario mai nol compie e mai posa dare non può; così nella nostra vita avviene: lo buono camminatore giugne a termine e a posa; lo erroneo mai non la giugne, ma con molta fatica del suo animo sempre cogli occhi golosi si mira innanzi» (1). E ciò succede specialmente all'età non ancora ammaestrata dal disinganno; pertanto « l' adolescente, ch'entra nella *selva erronea* di questa vita, non saprebbe tenere il buon cammino, se dalli suoi maggiori non gli fosse mostrato, nè il mostrare varrebbe, se alli loro comandamenti non fosse obbediente » (2). Ma è pur frequente il caso che « non è pargolo uomo pur per etade, ma per costumi disordinati e per difetto di vita » (3). E ciò avviene fra gli uomini in genere perchè si dànno in essi « tre orribili infermitadi nella mente: l'una è di naturale iattanza causata, l'altra di naturale pusillanimità; la terza da levitade di natura »; i primi, « *presuntuosi*, stimano solo vero o falso ciò che a loro par tale »; i secondi, « vilmente *ostinati*, non possono credere che nè per loro, nè per altrui si possano le cose sapere », e non se ne curano; i terzi poi sono « di sì *lieve fantasia*, che conchiudono prima di ragionare », e « idioti » quali sono, non esitano a sentenziare anche delle cose più elevate. In generale gli uni e gli altri « sempre, come bestie, in grossezza vivono » (4). Ma a queste cause di errore dovute alla infermità della mente di molti, si aggiunge che anche « gli intelletti sani » possono essere indotti in errore dal malo esempio altrui, giacchè si sa che *nemo sibi tantum modo errat, sed alieni erroris et causa et auctor est* (5); e ciò av-

---

(1) DANTE ALIGHIERI, *Convivio*, IV, 12. Edizione Fraticelli, Firenze, Barbera, 1862. — *Opere minori*, vol. III.

(2) *Ivi*, IV, 24.

(3) *Ivi*, IV, 16.

(4) *Ivi*, IV, 15.

(5) L. ANNAEI SENECAE, *De Vita Beata*, I, (*Opera quae supersunt*, Lipsiae, MDCCCLXII, vol. I.).

viene sopratutto quando l'esempio viene dall'alto. Onde, a rendere in fine più intensa « la caligine del mondo » accadeva che per effetto di cupidigia dei beni terreni si erano eclissati « i due soli » che « la Provvidenza che governa il mondo » ha collocati affinchè gli uomini possano discernere « le vie del mondo e di Deo » (1). Tuttavia questa non è un'attenuante atta a far sì che innanzi a Dio « li scusi non veder lor danno ». Nella generale aberrazione, vi è bene ancora qualche persona che « vassene dritta e 'l mal cammin dispregia », gente « in cui rampogna l'antica età la nuova »; ed in particolar modo a Firenze « giusti son due; ma non vi sono intesi »: uomini tutti da cui gli erranti potrebbero desumere qualche norma di vita, perchè *Iustorum semita, quasi lux splendens, procedit et crescit usque ad perfectam diem* (2); ed in ciò sta la loro condanna: *Ipse morietur, quia non habuit disciplinam, et in multitudine stultitiae suae decipietur* (3). E ciò è su per giù ripetuto anche dai filosofi pagani: *Quamdiu quidem passim vagamur non ducem secuti, sed fremitum et clamorem dissonum in diversa vocantium, conteritur vita inter errores, brevis, etiamsi dies noctesque bonae menti laboremus* (4). E che alla umanità rimanga sempre dischiuso l'adito al ravvedimento sta il fatto che nell'uomo non sono mai del tutto estinti i lumi connaturali: *non in eo tamen penitus exstinta est quaedam velut scintilla rationis, in qua factus est ad imaginem Dei* (5); o come direbbe Seneca, di cui si mostra tanto

(1) *Purgatorio*, XVI, 103 e seg.

(2) BIBLIA SACRA, *Liber Proverbiorum*, IV, 18.

(3) *Ivi*, V, 23.

(4) SENECA, *De V. B.*, I. Non si meravigli il lettore per la frequenza delle citazioni tolte *ab inclytissimo philosophorum Seneca*, perchè attraverso il pensiero di Seneca si possono rinvenire le fonti del pensiero di Dante. Veda in quanto conto lo tenesse il poeta nella sua lettera a Cino da Pistoia.

(5) SANT'AGOSTINO, *De civitate Dei*, Lipsiae, MDCCCLXIII, Lib. XXII, 24.

ammiratore il poeta: *non enim exstincta in illo indoles naturalis est, sed obscurata, et obpressa: sic quoque temptat resurgere, et contra prava nititur. nancta vero praesidium, et adiuta praeceptis, evalescit* (1); onde l'*umanità* in grazia di questo lume che lo accomuna colla *divinità*, è preservata dall'accostarsi al termine opposto della *bestialità*. Dalla selva oscura al colle luminoso, i due estremi entro i quali sono comprese tutte le gradazioni della intellettualità e moralità umana, si aggira l'uomo; e l'accostarsi all'uno o all'altro di questi termini segna o un regresso od un progresso in quanto egli si accosta all'animale da una parte, o si avvicina alla divinità dall'altra. E ciò è inteso dal poeta avvenire in duplice modo, per lo stato suo intellettuale e per quello morale: « come uomini sono vilissimi e *bestiali*, così uomini sono nobilissimi e *divini* »; in quanto « sono quasi come Dei, sanza macula di vizio » (2); e tali appaiono anche nell'ordine spirituale, dove « noi veggiamo molti uomini tanto vili e di sì bassa condizione, che quasi non pare essere altro che *bestia*; e così è da porre che sia alcuno tanto nobile e di sì alta condizione, che quasi non sia altro che angelo, altrimenti non si continuerebbe la umana specie da ogni parte, che essere non può. Questi cotali chiama Aristotele nel settimo dell'Etica *divini* » (3).

Il colle luminoso per riflesso della « luce intellettual piena d'amore,—Amor di vero ben pien di letizia », è pur detto il *dilettoso monte*, siccome quello che a salirlo ingenera negli animi quella *felicità* che è termine a cui tendono costantemente gli uomini nel percorso della vita. La qual felicità però non può essere completa in questo mondo, perchè l'anima umana, che partecipa dell'in-

---

(1) SENECA, *Ad Lucilium Epistularum Moralium libri* XX, Epistula LXXXXIV, 31 (*Opera quae supersunt*, vol. III).
(2) *Convivio*, IV, 20.
(3) *Ivi*, III, 7.

finito, non può nei termini del mondo finito raggiungere l'oggetto adeguato al suo desiderio connaturale, che è pure infinito: « nostra beatitudine e felicità di cui si parla, prima trovare potemo imperfetta nella vita attiva, cioè nelle operazioni delle morali virtù, e poi quasi perfetta nelle operazioni delle intellettuali; le quali due operazioni sono vie spedite e direttissime a menare a somma beatitudine, la quale qui non si puote avere »; perchè la somma beatitudine si ha solo nell'uso della nostra parte più nobile, cioè l'intelletto. « E questa parte in questa vita perfettamente lo suo uso avere non può, il quale è vedere Iddio (che è sommo intelligibile), se non in quanto l'intelletto considera lui e mira lui per li suoi effetti » (1). Ciò dice anche Seneca: *quis oculis glorietur, qui suspicetur diem, cui sol per caliginem splendet? licet contentus interim effugisse tenebras, adhuc non fruitur bono lucis. Tunc animus noster habebit quod gratuletur sibi, quum emissus his tenebris, in quibus volutatur, non tenui visu clara prospexerit, sed totum diem admiserit et caelo redditus suo fuerit, quum receperit locum, quem occupavit sorte nascendi. sursum illum vocant initia sua. erit autem illic etiam antequam hac custodia exsolvatur, quum vitia disiecerit purusque ac levis in cogitationes divinas emicuerit* (2).

Ciò porta di necessità che l'opposto, cioè il non uso della nostra parte razionale, che è quanto dire della volontà e dell'intelletto, deve condurre alla infelicità della *selva oscura*, dove è la *prima morte*; e di dove è conseguente il passo alla *morte seconda: iter devium ducit ad mortem* (3).

Il discutere qui se la selva sia luogo di errore o luogo di vizi è come attingere acqua dal mare per

---

(1) *Convivio*, IV, 22.
(2) SENECA, *Ep.* LXXIX, 12.
(3) *Lib. Proverbiorum*, XII, 28.

ingrossare il fiume che ve la riporta: l'errore è causa di vizio, *error est causa peccandi,* ed il vizio è causa di errore. E ciò è naturale; *hominibus namque rationis intuitum voluntate praevolantibus hoc saepe contingit: ut male affecti, lumine rationis postposito, affectu quasi caeci trahantur, et pertinaciter denegent suam caecitatem* (1): l'errore ed il vizio sono inseparabili; e quando gli uomini *oculos a summae lucis veritate ad inferiora et tenebrosa deiecerint, mox inscitiae nubes caligant, perniciosis turbantur affectibus* (2): *agitur animus in noctem, et velut eversis virtutibus... tenebrae oboriuntur* (3): *via impiorun tenebrosa: nesciunt ubi corruant* (4). Del resto lo *passo che non lasciò giammai persona viva* è di per sè indizio del carattere erroneo e vizioso della selva; perchè l'attributo *vivo* riferito all'uomo, importa uso di ragione, e *morto* vale il suo contrario, ossia dipartirsi dalla ragione, il che avviene offuscandosi il lume della ragione e non seguendola: « onde quando si dice: l'uomo *vivere,* si dee intendere, l'uomo usare la ragione; che è sua special vita, ed atto della sua più nobile parte. E però chi dalla ragione si parte, e usa pur la parte sensitiva, non *vive uomo,* ma vive bestia; siccome dice quello eccellentissimo Boezio: asino vive » (5). Quindi se « vivere nell'uomo è ragione usare », « da quell'uso partire è partire da essere, e così è essere *morto* ». « E di quello potrebbe alcuno dire: come è morto e va? Rispondo che è morto uomo ed è rimaso bestia » (6). Il che è quanto

---

(1) Seneca, *Ep.* lxxxxiv, 21; — Dante Alighieri, *De Monarchia,* iii, 3. Ediz. Fraticelli, Firenze, Barbera, 1857.

(2) Severini Boetii, *De Consolatione Philosophiae libri V,* Patavii MDCCXXI, Lib. v, prosa ii.

(3) Seneca, *De tranquillitate animi,* xv (*Opera quae sup.,* vol. i).

(4) *Liber Proverbiorum,* iv, 19.

(5) *Convivio,* ii, 8.

(6) *Ivi,* iv, 7.

di peggio possa capitare all'uomo quale essere razionale e morale: *Ultimum malorum est, ex vivorum numero exire, antequam moriaris*, dice « Seneca morale », condizione che, secondo un'espressione dello stesso filosofo, equivarrebbe: *abiecto homine, in silvestre animal transire* (1). *Quid enim interest, utrum ex homine se convertat quis in beluam an hominis figura immanitatem gerat beluae?* (2).

II.

Premesso che l'errore è causa di vizio ed il vizio è causa di errore, ci vien da chiedere quale, secondo il poeta, sia la causa prima dello sviamento o pervertimento dell'uomo; ed anche qui la nostra curiosità non istenta ad essere appagata. Il richiamo alle meraviglie, alle « bellezze eterne », dove starebbe il rimedio a tutti i mali, è reso vano appunto da quella causa prima, cioè dall'attrattiva dei beni materiali o terreni, attrattiva che in Dante e prima di Dante è personificata in Circe e nelle Sirene. Il mito di Circe che rendeva bestiali coloro che si lasciavano attirare dalle sue lusinghe, si riconnette attraverso il mondo antico pagano, ed a quello medievale cristiano, al pensiero di Dante, il quale ricorda qua e là per monito diretto ed indiretto, gli effetti che produce sugli animi umani « l'antica strega », che « ammalia » co' suoi allettamenti; per cui gli uomini « hanno mutato lor natura » in guisa « che par che Circe li abbia in pastura ». E costei se ne vanta:

---

(1) *De tranq. an.*, v. — *De Clementia*, I, 24 (*Op. q. sup.*, vol. I).

(2) M. T. Ciceronis, *Liber de officiis*, III, 20, Lipsiae, MDCCCLXXXIV.

« Io son », cantava, « io son dolce sirena,
Che i marinari in mezzo mar dismago,
Tanto son di piacere a sentir piena.
Io volsi Ulisse del suo cammin vago
Al canto mio; e qual meco s'ausa
Rado sen parte, sì tutto l'appago » (1):

tale è il linguaggio delle *Sirenes*, che « quello eccellentissimo Boezio » dice *usque in exitium dulces* (2), le cui *voces non aliter fugiendae sunt, quam illae, quas Ulixes nisi alligatus praetervehi noluit. idem possunt: abducunt a patria, a parentibus, ab amicis, a virtutibus, et inter spem et vitam miseram situ turpi inludunt* (3). E pertanto il poeta, proponendosi *removere viventes in hac vita de statu miseriae et perducere ad statum felicitatis* (4), vuole compiere l'uffizio opposto delle sirene, adoperando il suo canto per indurre l'umanità, che « a terra mira », a dirizzare il volto « al logoro che gira lo rege eterno con le rote magne », avvertendola che tutti i mali onde è afflitto l'uomo derivano dalla cura delle cose terrene:

Chiamavi il cielo, e intorno vi si gira
Mostrandovi le sue bellezze eterne,
E l'occhio vostro pure a terra mira,
Onde vi batte chi tutto discerne (5).

Ed in ciò si mostra evidentemente volenteroso di volgere all'utile comune gli ammaestramenti che ha tratti dalla filosofia boeziana rilevando in molteplici e svariate forme il monito del concettoso metro dove si esclama:

---

(1) *Purgatorio*, XIX, 19-24 e seg.
(2) *De Consolatione Phil.*, I, prosa I.
(3) SENECA, *Ep.* CXXIII, 12.
(4) DANTE ALIGHIERI, *Epistola Kani Grandi de la Scala*, c. 14. Ediz. Fraticelli, Barbera, Firenze, 1862.
(5) *Purgatorio*, XIV, 148-151.

Heu, quam praecipiti mersa profundo
Mens hebet, et propria luce relicta,
Tendit in externas ire tenebras
Terrenis quoties acta
Crescit in immensum noxia cura! (1).

Tutto questo ordine di idee costituisce la nota dominante che determina il carattere e quello che io ritengo fine supremo del *poema sacro*; nel quale finge in se stesso le debolezze dell'umanità; la qual non ostante che di sua natura sia indirizzata verso « il dilettoso monte,—Che è principio e cagion di tutta gioia », non ostante il suo buon volere, suole cadere in basso, nella « valle buia »: *Vivere omnes beate volunt, sed ad pervidendum, quid sit quod beatam vitam efficiat, caligant. adeoque non est facile consequi beatam vitam, ut ab ea quisque eo longius recedat, quo ad illam concitatius fertur, si via lapsus est: quae ubi in contrarium ducit, ipsa velocitas maioris intervalli causa fit:* tale è la massima che egli si appropria da quello che egli chiama *inclytissimo Philosophorum* e da cui attinge i rimedi ai nostri mali (2). Ma qui è di sommo rilievo notare che il carattere del a morale che informa il poema dantesco non è di natura prettamente umana, e che prende tosto una intonazione eminentemente mistica sin dal principio, in quanto egli ci spiega, in seguito, che il suo ravvedimento ed il ritorno sul retto cammino è quel « che Dio per grazia volse » (3): per una prima grazia inattesa che gli procura una protettrice, che egli personifica sotto l'epiteto di *donna gentile,* è nella selva indotto ad amaritudine, a pentimento, a volontà d'uscirne; per una seconda grazia, di cui è ministra colei che egli denomina *Lucia*, conosce la via d'uscire dalla valle *buia*, vede il colle *luminoso*, e

(1) *De Consol. Phil.*, I, metrum II.
(2) SENECA, *De Vita Beata*, I.
(3) *Purgatorio*, VIII, 66.

si drizza a quella volta. Questo suo corrispondere alla grazia preveniente e illuminante, come la chiamano i teologi, fa sì che in cielo si curino di lui, non refrattario ai buoni impulsi; e Lucia, « nimica di ciascun *crudele* », gli procaccia aiuto nella sopravvenuta difficoltà, muove Beatrice, scienza rivelata, affinchè lo soccorra, « impedito », com'è, « nella diserta piaggia »; Beatrice dal « suo beato scanno » si porta premurosa a Virgilio, la ragione umana nel suo più alto grado; e questi si presenta a Dante, a rincorarlo, a sanare la sua « vista turbata » (1).

III.

Tre ostacoli avevano impedito al poeta la salita al dilettoso monte: gli si erano affacciate tre fiere, simbolo delle tre principali infermità dell'anima, tre infermità per cui l'anima « a volar su nata », è trattenuta nel *basso*, e così le « fanno in terra batter l'ali », anzichè « volare alla giustizia ». *Omnis ex infirmitate feritas est* (2), e pertanto l'uomo anzichè *cum Diis*, si accomuna *cum beluis*, giacchè così si deve ritenere degli uomini *quos in numerum pecorum et animalium redegit hebes natura et ignoratio sui* (3). *Ita fit, ut qui, probitate deserta, homo esse desierit; cum in divinam conditionem transire non possit, vertatur in belluam* (4).

Le tre infermità sono adombrate sotto l'allegoria delle tre fiere che si affacciano al poeta appena tende

(1) *Inferno*, II.
(2) SENECA, *De Vita Beata*, III.
(3) *Ivi*, V.
(4) BOEZIO, *Op. cit.*, Lib. VI, prosa III.

a salire, *al cominciar dell'erta*, la Lonza, il Leone e la Lupa; intorno alle quali v'è discrepanza di opinioni non meno presso gli antichi interpreti che presso i moderni; e sopra tutto sono divergenti i pareri intorno alla Lonza, non solo riguardo al suo significato, ma anche riguardo alla sua identità. Pietro di Dante sembra propenso a credere che sia la lince (1); l'Anonimo Fiorentino la identifica colla leonessa (2); Benvenuto da Imola, più cauto degli altri, dice: *sunt tria animalia habentia pellem variis maculis distinctam scilicet lynx, sive lynceus, qui vulgariter dicitur lupus cerverius, pardus et panthera.* Egli poi propende a credere che *lonza* significhi di preferenza il pardo: *istud vocabulum florentinum lonza videtur magis importare pardum, quam aliam feram. Unde, dum semel portaretur quidam pardus per Florentiam pueri concurrentes clamabant: vide* lonciam (3). Francesco da Buti osserva che « questa lonza è uno animale di quattro piedi, poco maggiore che la lepre », e secondo lui « è la femmina di quello animale che si chiama pardo » (4). Guiniforte delli Bargigi dice che « questa *lionza* è la femmina del lupo cerviere » (5). Giovanni di Serravalle nota che *Leontia est femella in specie leopardi* (6). E tale incertezza non si riscontra solo nei commentatori di

---

(1) Petri Allegherii, *Super Dantis ipsius genitoris Comoediam Commentarium.* Firenze, 1845, I.

(2) *Commento alla Div. Comm.* d'Anonimo Fiorentino del secolo XIV, stampato a cura di Pietro Fanfani. Bologna, 1866-1874, vol. I.

(3) Benvenuti de Rambaldis de Imola, *Comentum super Dantis Aldigherii Comoediam.* Firenze, 1887, vol. I.

(4) *Commento di* Francesco da Buti *sopra la Divina Commedia.* Pisa, 1858.

(5) Guiniforte delli Bargigi, *Lo Inferno della Comedia di Dante Alighieri.* Firenze, 1838.

(6) Fratris Joannis de Serravalle, *Translatio et comentum totius libri Dantis Aldigherii.* Prati, MDCCCXCI.

Dante. Il Giamboni, traduttore del *Tesoro* di Brunetto Latini, la confonde con la *once:* « Un'altra maniera di lupi sono che si chiamano « lupi cervieri, et sono taccati di nero, come *leonza*, e in altre cose sono simiglianti » (1). Marco Polo nel *Milione*, o più veramente Rusticiano da Pisa, che scrisse o tradusse quest'opera, parla sovente di lupi cervieri, ed a suo luogo parla pure di *lonze,* le quali non sembra che fossero da lui confuse colle linci, le *imbelles lynces*, come le chiama Stazio, i *fugaces lyncas,* i *timidos lyncas,* come le chiama Orazio, perchè non si troverebbero in buona compagnia: « egli hanno leoni assai, e d'altra fatta che gli altri, e sì v'ha *lonze* e liopardi assai » (2).

Altri esempi di distinzione della lonza dal leopardo ed anche dalla tigre e dalla pantera si ha da una poesia pubblicata dal Casini nel *Propugnatore* (3): «..... e vidivi quattro *leopardi* - E due dragoni cun rei sguardi — E sì vi vidi lo *tigro* e 'l tasso — E una *lonza* e un tinasso; — E vidi la *pantera* — E la giraffa ».

Pure degno di nota è quest'altro esempio di distinzione che si trova fra i documenti pubblicati da Robert Davidsohn nelle sue *Forschungen zur Geschichte von Florenz,* parte III, pag. 64, sotto l'anno 1297, dove si citano atti di locazione di varie botteghe, ciascuna delle quali porta qualche segno di animali o veri o favolosi; la prima « apoteca » è « signata de duobus *leonibus* » le altre « de *sue,* dell'*unicornio,* de *lupo,* de *leopardo,* de *cervis,* de *gatto,* de *ursa,* de *lepore,* de *lonza,* de *vulpe,* de *cammello* ».

L'autore della vita di San Ranieri pisano racconta

---

(1) *Tesoro* di Brunetto Latini, v, 57.

(2) *Il Milione*, cap. xxxii. Ediz. Venezia, 1829, cap. 166. — Stazio, *Achilleidos*, ii, v. 406-7. — Orazio, *Odi*, iv, 6, ii, 13.

(3) I. S., vol. xv., p. ii, pag. 335.

che questo santo recandosi al Tabor, si incontrò in *duas hyaenas quas vulgus vocat lonzas, leone velociores et audaciores* (1).

Evidentemente neppure questo passo è decisivo per risolvere la questione, perchè non contraddice al fatto che possano essere chiamate *lonze* anche altre fiere dalla pelle macchiettata, quali sono quelle che enumera Benvenuto da Imola. Mentre la varietà delle spiegazioni che ne dànno i commentatori antichi, e la pluralità sincrona di esse che sembra possibile all'Imolese, sono di per sè indizio che si ha qui a fare con un nome generico che abbraccia una famiglia numerosa di felini che hanno per comune carattere la pelle varia.

Donde mai questo nome? Il conte Francesco Cipolla, che sostiene molto argutamente essere la *lonza* lo stesso che la *lince,* tenta anche dimostrare come siasi formato il nome *lonza*, partendo da un ipotetico *luncea*, derivato a sua volta da *lynx*. E, secondo lui, *lonza* sarebbe voce di conio popolare, di quella stessa base di cui *lince* è lo schietto latinismo (2). E certamente questa ipotesi potrebbe trovare consistenza in parecchie forme che si discostano alquanto da *lonza*, come *linca* di qualche codice friulano, in *loncza* dell'antica edizione di Iesi, ed in *leoncza* della più antica edizione di Napoli; forme tutte che paiono risentirsi di un influsso di *lynx* e di *once,* col quale *once,* si sarebbe, come in molti altri nomi, congiunto e fuso l'articolo, e quindi si sarebbe avuto *lonce* da *laonce* e poscia *lonça*, *lonza*. Ma queste forme, *linca, loncza leoncza,* nel confronto colla soverchia maggioranza dei casi in

---

(1) Questo esempio come quello pubblicato dal Casini è riferito da Francesco D'Ovidio, negli *Studi sulla Divina Commedia*. Milano-Palermo, Sandrone, 1901, pag. 322-323.

(2) F. Cipolla, *La Lonza di Dante* (nella *Rassegna bibliografica della Letteratura Italiana*, anno III, n. 4 (Aprile 1895), pag. 103-114).

cui si legge invece *lonza, leonza, lionza,* hanno tutte le apparenze di eccezioni. Pertanto nel difetto di spiegazioni migliori mi sia lecito proporre quest'altra mia, la quale mi è stata primieramente suggerita dal fatto che le desinenze in *za* derivano di solito da un suffisso *tia, dia*; poi confermata dalle forme, riscontrate in antiche traduzioni latine ed in commenti in latino, di *leontia* per *lonza*; e dalle forme volgari frequentissime di *leonza, lionza,* invece di *lonza*; e mi sono così definitivamente convinto che *lonza* non sia altro che il femminile dell'aggettivo *leontius*, che in italiano suonerebbe come *leonino*. Tutti sanno che moltissimi nomi in origine erano aggettivi: è probabile che il popolo non fosse più da lunga data avvezzo a vedere lo spettacolo delle iene, delle tigri, dei leopardi, delle pantere, come al tempo del predominio di Roma, a cui affluivano sovente dalle lontane provincie d'oriente; e sembra verisimile che egli confondesse quindi tutte queste fiere nell'epiteto di *leontiae*, *leonze, lonze*, per la somiglianza che hanno più o meno accentuata colla leonessa o femmina del leone, rimasto nella memoria come il tipo predominante della specie dei felini, e più conosciuto per la maggiore frequenza del suo spettacolo dovuta alla vicinanza dell'Africa. Quello stesso vezzo di denominare *lionfante, leonfante* l'elefante, *leopardo* il pardo, dimostra come l'idea del leone esercitasse quasi una specie di attrazione e di assimilazione nella formazione dei nomi delle fiere, specialmente di quelle che con esso avevano qualche somiglianza. Quindi non è improbabile che anche la lince fosse compresa in questa numerosa famiglia di felini a cui è stato conferito il nome di *lonze,* e che hanno in grado più o meno sensibile la ferocità e la velocità e le forme esteriori. Le distinzioni che gli scrittori fanno tra *lonza* e *pantera, lonze* e *tigri*, *lonze* e *leopardi*, si spiegano col fatto che nel secolo XIII le scoperte dei viaggiatori e dei mercatanti dovevano avere poco

alla volta ricondotta anche nel popolo la nozione dei caratteri di quelle fiere ed il loro vero nome, e intanto perdurava tuttavia quello generico di *lonze,* anche accanto al nome specifico; e quindi ci possiamo spiegare perchè Folgore da San Geminiano abbia potuto dire « leggiero più che *lonza o leopardo* » (1).

Così tornando a Dante, pare che il poeta usasse questo termine generico per alludere a qualche felino come il pardo, la pantera, la tigre, di bello aspetto ad un tempo e terribile, qualità che si trovano in armonia perfetta coi sentimenti che destano nel poeta, il quale, mentre *teme* della lonza, *spera* per la gaietta pelle. E così, continuando per via di congetture, sembra che il poeta non volesse intendere la *iena,* di aspetto non troppo simpatico per essere in parte simile al lupo ed in parte simile al porco, da cui prende nome di *ὕαινα*, e, come *lupus vesperi,* contro le sue abitudini, sarebbe comparsa al mattino. Quanto alla *lince,* a sua volta, vi sono buone ragioni per essere esclusa dal poeta, giacchè egli doveva pur aver inteso da Orazio e da Stazio che per quanto i *fugaces lyncas,* i *timidos lyncas,* le *imbelles lynces*, possano essere feroci e terribili colle lepri e cogli scoiattoli, dovevano essere poco appropriati al concetto che voleva esprimere; nè pare assodato che dinanzi all'uomo si arrestino e lo fissino come la Lonza di Dante, « che non si dipartia dinanzi al volto », e che anzi « impedia tanto il suo cammino », che fu più volte sul punto di ritornare su' suoi passi con precauzione. Per tanto riguardo alla identità della Lonza dovremo conchiudere che non sembra potersi stabilire per quel concetto vago ed indeterminato che

(1) L'esempio è riportato sul *Bullettino della Società Dantesca Italiana,* N. S. II, pag. 132. Notisi però che quell'*o* non identifica, ma sostituisce la lonza al leopardo, e potrebbe qui lonza essere inteso anche per tigre: *Num tigres velocitate praeibitur?* (Boetii, *Lib. de Cons. Phil.*, III, prosa VIII).

ne hanno gli scrittori contemporanei del poeta; ma che mentre si può ritenere in genere come *lonza* ogni felino che assomigli al leone e perciò detto *leontia, leonza, lonza,* come la lince, la iena, la tigre, la pantera, il leopardo, pare che si debbano escludere le due prime per le ragioni suesposte, e che in fondo l'opinione più attendibile sia quella di Benvenuto da Imola, secondo il quale *istud vocabulum florentinum lonza videtur magis importare pardum quam aliam feram*; e forse la più verisimile è l'opinione del Buti e del Serravalle, discepolo dell'Imolese, che cioè *Leontia* sia *femella in specie leopardi.* Ma quello che più importa a noi non è tanto la identità di questa fiera, quanto il suo carattere crudele che concordemente le si attribuisce anche nella sua indeterminatezza, come appare in tutta la sua evidenza nel seguente esempio dove Palamidesse di Bellindoti si lagna della durezza di cuore della sua donna:

Chè s'una *lonza* fosse
Sì perderia natura
Ed avriane *pietanza* (1).

---

(1) *Bullettino S. D.*, N. S. II, pag. 148; tratto dalle *Antiche rime volgari*, pubbl. per cura di A. D'Ancona e D. Comparetti. Bologna 1875, vol. II, pag. 383.

IV.

Quanto al significato delle tre fiere gli antichi commentatori, da Pietro di Dante a Giovanni di Serravalle, sono quasi tutti dello stesso parere, che cioè la *Lonza* rappresenti la *lussuria,* il *Leone* la *superbia,* e la *Lupa* l'*avarizia* o *cupidigia;* quanto al significato della Lonza si scosta da loro Jacopo della Lana, il quale ravvisa in essa il simbolo della *vanagloria;* ma le divergenze si sono moltiplicate in seguito e specialmente fra i commentatori più recenti. Per non dilungarmi troppo, mi limiterò a ricordare Alfonso Casanova, il quale ritiene che la Lonza rappresenti i vizi individuali dell'uomo, il Leone quelli dell'autorità civile, la Lupa il pervertimento dell'autorità ecclesiastica (1); Giacinto Casella, il quale opina che le tre fiere debbano prefigurare ciò che il poeta ha da esaminare discendendo nell'inferno, cioè le tre sommarie categorie di peccati che vi si puniscono, ossia l'*incontinenza,* la *violenza* e la *frode,* e che la Lupa adombri l'incontinenza, il leone la violenza e la Lonza la frode (2);

---

(1) Vedi Federico Persico, *Alfonso Casanova e la Divina Commedia.* Firenze, 1875. (Estratto dalla *Rivista Universale,* vol. xxii, fasc. 153 della Collezione, luglio 1875, nuova serie, anno nono), pag. 57. Il medesimo autore riferisce l'opinione del Casanova nella prefazione ai due volumi delle opere inedite di Alfonso Casanova; e nell'opera *Due letti — A. Casanova e la Divina Commedia.* In Firenze, G. C. Sansoni editori, 1900.

(2) Giacinto Casella, *Canto a Dante con un discorso intorno alla forma allegorica e alla principale allegoria della*

Giovanni Pascoli, il quale, invertendo tale ordine, opina che la Lonza significhi l'*incontinenza,* il Leone la *violenza* e la Lupa la *frode* (1). Alle quali opinioni è stato già contraddetto con buoni argomenti da autorevoli dantisti, fra cui il D'Ovidio, il quale, seguendo l'opinione del Fraticelli, del Poletto, ritiene sostenibile, come sostiene Francesco Cipolla, che la lonza significhi l'*invidia,* il leone la *superbia,* la lupa l'*avarizia,* tre vizi predominanti rilevati dal poeta per bocca di Ciacco e di Brunetto Latini:

Superbia, invidia ed avarizia sono
Le tre faville ch'hanno i cuori accesi

dei Fiorentini,

Gente avara, invidiosa e superba (2).

Questa, senza voler detrarre al merito di chi l'ha manifestata prima di me, era, in fondo, sempre stata la mia opinione; ma col tempo si venne completando in un senso più generico, perchè ravvisai, fra gli argomenti a sostegno di questa interpretazione, una ragione che mi pare tuttora decisiva, che cioè le tre fiere debbano essere simbolo dell'opposto rappresentato nella triplice virtù del Veltro: *sapienza, amore* e *virtute;* amore è in antitesi con l'*invidia;* sapienza con la *superbia;* virtute con la *cupidigia,* o desiderio smodato dei beni secondi. « Invidia è contradio vizio della virtù dell'amore », dice l'autore del *Fiore di virtù;* « Amore non vuole inveggiamenti », dice Jacopo da Lentino. Però tanto *invidia,* come *superbia* ed *ava-*

Divina Commedia. Firenze, Barbera, 1865. Riprodotto nel 2° volume di G. CASELLA, *Opere edite e postume,* con prefazione del prof. Alessandro D'Ancona, Firenze, Barbera, 1884.

(1) GIOVANNI PASCOLI, *Sotto il velame. Saggio di un'interpretazione generale del « poema sacro ».* Messina, Vincenzo Muglia, MCM.

(2) *Inferno,* VI, 74-75; XV, 68.

rizia vanno intesi siccome tre nuclei attorno ai quali si aggirano tutte le infermità e vizi affini. Giacchè l'*avarizia* oltre il suo significato specifico di amore esagerato alle ricchezze, ha pure quello di desiderio smodato di qualsiasi bene: *Nomen avaritiae ampliatum est ad omnem immoderatum appetitum habendi quamcumque rem* (1); e l'invidia per sè non dice tutto il contrario dell'amore del prossimo: non ogni nequizia è invidia, eppure ogni nequizia è contraria all'amore; l'accidia non è invidia, ma, come l'invidia, è contraria all'amore del prossimo, è, in fondo, pretto egoismo, è *neglegentia,* o difetto di quella diligenza che ci porta al bene del prossimo con qualche nostro sacrifizio; la frode « ond'ogni coscienza è morsa », non è invidia, ma è pur contraria all'amore, ed a questo contraria è pure la violenza, quantunque non sia invidia.

Pertanto se la Lonza deve rappresentare l'opposto dell'amore, deve comprendere in sè tutte queste prave disposizioni e viziose tendenze. Quando Ciacco dice a Dante che la sua città « d'invidia è piena sì che già trabocca il sacco », non può significare in fondo altro che *malvagità* in luogo di quell'*amore e cortesia,* che era il distintivo degli antichi cittadini, ai quali erano sconosciute le discordie e gli odi, quelle *odiora pessime* da cui era travagliata Firenze e l'Italia in genere, e quindi *malitia et species eius, malignitas, invidia, superbia* in quanto è contraria all'amore del prossimo (2). Quindi riesce chiarito il simbolo della Lonza in quanto è animale feroce e crudele più d'ogni altro, e pertanto più che ogni altro animale atto a significare l'assenza dell'amore. Chi crede raffigurare la frode e l'ipocrisia nella lonza non è quindi fuori del vero, ma non ravvisa tutto il vero: si direbbe che non ravvisa la causa prima, di cui la frode e l'ipocrisia sarebbero effetti o meglio strumenti.

---

(1) San Tommaso, *Summa Theologiae*, II, 2ae, q. 118.
(2) Confr. Seneca, *Ep*,. CVI, 6.

Quando Riccardo da San Vittore dice: *Recte hypocritarum fraudolentia in pardo figuratur, qui per totum corpus maculis quibusdam respergitur* (1), non contraddice alla opinione che nel pardo (lonza) sia personificata l'invidia, la quale si esplica anch'essa con manifestazioni contrarie all'amore del prossimo e quindi è frodolenta ed ipocrita non meno che violenta, qualità che si addicono al felino dalla gaietta pelle. Il piacere del male altrui ed il rammarico che prova l'invidioso per la altrui felicità e grandezza, sarà causa del vario coloramento del viso, ora livido, ora pallido, cosa che è molto bene adombrata nel colore vario della lonza.

L'invidia investe insensibilmente e prestamente, *leggiera e presta molto,* l'anima umana, non brutta a prima vista, perchè si suole nascondere sotto belle apparenze, associandosi colla frode e coll'ipocrisia; ma si lascia scorgere qua e là e si tradisce offrendo aspetto vario ed incostante, come il viso di chi sente e vuole dissimulare la più turpe delle passioni umane. Ma se l'uomo dissimula quasi per istinto l'invidia, succede non meno frequente un fatto simile riguardo all'odio, al livore, al disamore in genere, come viene rilevato *ab excellentissimo philosophorum Seneca,* il quale dice: *levis est malitia, saepe mutatur, non in melius, sed in aliud; — ab homine homini quotidianum periculum. adversus hoc te expedi, hoc intentis oculis intuere; nullum est malum frequentius, nullum pertinacius, nullum blandius. Tempestas minatur, antequam surgat. crepant aedificia, antequam conruant. praenuntiat fumus incendium: subita est ex homine pernicies et eo diligentius* tegitur, *quo propius accedit. Erras, si istorum tibi, qui occurrunt, voltibus credis:* hominum effigies habent, animos ferarum (2). Sarà pessimismo se si vuole, ma pessi-

(1) Riccardo da San Vittore, *De eruditione hominis interioris*, III, 11.

(2) *Ep.* XXXXVII, 21; — CIII, 1-2. Confr. *Ep.* LXXXXII, 29.

mismo che va rilevato a conforto della nostra opinione, e che ci dà ragione del seguente passo di Marziale:

Lambere securi dextram consueta magistri
Tigris, *ab Hircano gloria rara jugo,*
Saeva ferum rabido laceravit dente leonem:
Res nova, non ullis cognita temporibus.
Ausa est tale nihil, silvis dum vixit in altis;
Postquam inter nos est, plus feritatis habet (1).

Anche *l'ora del tempo e la dolce stagione* vengono a confermare questa opinione: deve essere comune a tutti gli animali in genere un certo grado di mitezza maggiore nelle ore del mattino e specialmente di primavera, e quindi anche il ferocissimo pardo o tigre deve pure sentire gli effetti dell'ora del tempo e della dolce stagione: *Tigres leonesque nunquam feritatem exuunt, aliquando submittunt* (2), e se questo succede, sembra darsi di preferenza quando tutta la natura ci appare più benigna; e pertanto, se a prima vista quella fiera mise paura nel poeta, questa si attenuò pensando agli effetti delle ore mattutine, e forse all'influsso della « bella stella che ad *amar* conforta », specie nella stagione degli *amori*. E qui sta il senso letterale. Quanto all'allegorico si rileva da sè: anche il poeta dovette in quell'ora sentirsi più ben disposto ad *amare* e così in grado di superare la prima difficoltà di salire al « dilettoso monte ». Ed è a proposito qui rilevare come questa circostanza di tempo che accade così opportuna a spiegare la speranza di vincere la ferocia della Lonza, riesce un vero intoppo, un ostacolo quasi insuperabile, per l'ipotesi che ravvisa la lussuria nella « fiera alla gaietta pelle »; e tutte le arguzie dei commentatori non riescono ad infirmare il fatto che « l'ora del tempo e la dolce stagione » sono più favorevoli alla lussuria che non alla virtù contraria.

---

(1) *De Spectaculis*, Lib. XX.
(2) SENECA, *Ep.* LXXXV, 8.

V.

Che Dante adombri la *superbia* nel Leone è quello che pensa la massima parte dei commentatori; ma non è erronea l'opinione del Pascoli che ritiene, come il Casella, trattarsi qui di *violenza;* lo dice anche Cicerone: *vis leonis videtur* (1); tuttavia non è meno evidente il difetto di questa interpretazione se noi osserviamo come anche la lonza è violenta, e violento ogni altro animale feroce, e fra gli altri anche la lupa: *Avaritia fervet alienarum opum* violentus *ereptor? similem lupi dixeris* (2). Difettosa, ripeto, ma non erronea mi sembra in quanto il concetto della violenza non è estraneo, non disdice al concetto più ampio della superbia, intesa come tendenza dell'animo a scuotere qualsiasi freno, a resistere a qualsiasi imposizione, a spregiare qualsiasi ammaestramento o monito che possa essere o parere affermazione di superiorità.

Il vizio della superbia deve, nella mente del poeta, come si è notato, essere contrapposto alla sapienza del Veltro, la quale è da Seneca definita *a natura non deerrare, et ad illius legem exemplumque formari* (3); mentre « superbia considerata largamente è non voler sottomettersi a Dio », dice il Buti; il che è quanto dire non voler sottomettersi alle leggi della natura e della ragione. *Superbo* è chi non ubbidisce o non si piega alla volontà di chi è più saggio:

Contra miglior voler, voler mal *pugna* (4)

---

(1) CICERONE, *De Officiis*, I, 13.
(2) BOEZIO, *Op. cit.*, IV, prosa III.
(3) SENECA, *De Vita Beata*, III.
(4) *Purgatorio*, XX, 1.

e ciò essendo stato proprio loro vizio, i *superbi* nel Purgatorio pregano che Dio li renda docili alla sua volontà:

> Come del suo voler gli angeli tuoi
> Fan sacrifizio a te cantando osanna
> Così facciano gli uomini de' suoi (1);

anzi, tutto quell'inno è una professione diretta ed indiretta di sottomissione a Dio; e contro l'abitudine dei superbi che non vogliono riconoscere i benefizi e li sdegnano, le anime che stanno « purgando le caligini del mondo » riconoscono i benefizi, come gli angeli buoni, o « modesti », che, all'opposto dei ribelli, « furon presti »

> A riconoscer sè dalla bontate (2).

Prima condizione di salute è la *docilità*, e le anime, prima ancora di giungere al primo girone, dove si purga la superbia, trovano il simbolo della *pieghevolezza* o docilità, ai piedi del monte:

> Questa isoletta intorno ad imo ad imo,
> Laggiù colà dove la batte l'onda,
> Porta de' giunchi sovra il molle limo.
> Null'altra pianta che facesse fronda,
> O *indurasse*, vi puote aver vita,
> Però ch'alle percosse *non seconda* (3).

Proprio tutto all'opposto di quello che troviamo nel bosco infernale dei suicidi, specie di *superbi* contro il destino, a cui non si vogliono piegare: colà non *rami* o *giunchi schietti*, come troviamo in questa isoletta, « ma *nodosi* e *involti* » (4). Alla indocilità e *protervia* è compagna la *ostinazione* o *retrosia intellettuale:*

---

(1) *Purgatorio*, XI, 10-12.
(2) *Paradiso*, XXIX, 58 e seg.
(3) *Purgatorio*, I, 100-105.
(4) *Inferno*, XIII, 5.

Questo servo signor tanto è *protervo*
Che gli occhi ch'alla mente lume fanno
Chiusi per lui si stanno (1).

O *superbi* Cristian miseri lassi,
Che, *della vista della mente infermi*,
Fidanza avete ne' *ritrosi passi*.
Non v'accorgete voi, che noi siam vermi
Nati a formar l'angelica farfalla,
Che vola alla giustizia senza schermi?
Di che l'animo vostro in *alto galla?*
Voi siete quasi entomata in difetto
Sì come verme, in cui formazion falla (2).

I *ritrosi passi* dei *superbi* indicano *resistenza, opposizione;* e l'animo che in *alto galla* determina la loro qualità di « persone orgogliose » (3); e la infermità

(1) DANTE ALIGHIERI, *Canzoniere*, parte II, canzone V. Ediz. G. B. Giuliani, Firenze, Barbera, 1880.

(2) *Purgatorio*, X, 121-129.

(3) Nell'*Inferno*, VIII, 46, tale è detto Filippo Argenti. E a questo proposito vedo che il prof. FLAMINI, nel suo dotto 1° volume dell'opera *I significati reconditi della Commedia di Dante*, Livorno, R. Giusti, 1903, pag. 180 e seg., tende a dimostrare il contrario, cioè ad infirmare l'opinione comune intorno alla superbia di Filippo Argenti, che cioè *orgoglio* non sia *superbia*. In fondo ciò non è inesatto, perchè l'orgoglio, propriamente, è causa di superbia e non la superbia di per sè; ma comunemente si confonde la causa coll'effetto e così accade spesso anche in Dante. E contro le teoriche distinzioni di Aristotele e di San Tommaso, che il Flamini ci ha esposte colla competenza e diligenza che gli sono proprie, sta il fatto che Dante volendo parlare come poeta moralista, segue piuttosto il comune sentire dei filosofi moralisti, come Seneca e Cicerone, e scarta, quanto è possibile, ciò che è troppo dottrinale e scientifico; basta qui notare che i fiorentini *in Dei manifestissimam voluntatem... temere praesumendo tumescunt*, ove il verbo *tumescere* significa qualcosa di più che non il semplice *essere gonfi di sè stessi* (Vedi *Epistola Florentinis intrinsecis*, I). Cfr. SEN. *Ep.* CIV, 20.

della mente dei superbi sembra una conseguenza del loro *orgoglio* o rigoglio, che nasce facilmente nella prosperità: è quell'*orgoglio* e *dismisura* che nasce specialmente in seguito ai *subiti guadagni* (1): *hanc praecedentem causam divitiae habent: inflant animos, superbiam pariunt, invidiam contrahunt, et usque eo mentem alienant. — quae bona sunt, fiduciam faciunt, divitiae audaciam: quae bona sunt, magnitudinem animi dant, divitiae insolentiam. nihil autem aliud est insolentia, quam species magnitudinis falsa* (2). Quindi cade opportuno il consiglio dei saggi: *in rebus prosperis et ad voluntatem nostram fluentibus, superbiam magnopere, fastidium arrogantiamque fugiamus* (3); monito non superfluo: *melius in malis sapimus, secunda rectum auferunt* (4). Pertanto la *superbia* leonina sembra dover comprendere un duplice ordine di infermità, cioè infermità relativa all'anima come principio intellettuale e come dotata di volontà. Alle *tre orribili infermità* della mente già accennate, sono di solito compagne quelle della volontà, ed hanno tutte per caratteristica il non voler riconoscere le leggi naturali e divine ed il non volersi piegare ad esse. Tali prave disposizioni sono conosciute sotto le denominazioni di *contumacia, protervia, irriverenza, arroganza, petulanza,* non esclusi *orgoglio* e *dismisura,* che ne sono quasi la fonte ed il movente. Dall'esperienza veniamo ammaestrati che un uomo orgoglioso difficilmente si piega ai consigli, alle ingiunzioni: egli è *inflessibile* in quanto crede ciò facendo di rimetterci di quella dignità che crede avere; prendendolo alle buone, quasi pregandolo, allora si piega, allora *concede* perchè in ciò non vede meno-

---

(1) *Inferno*, XVI, 73-74.
(2) SENECA, *Ep.* LXXXVII, 31-32.
(3) CICERONE, *De Officiis*, I, 26.
(4) SENECA, *Ep.* LXXXXIV, 74.

mata la sua pretèsa superiorità, anzi la vede riconosciuta.

Quasi anello di congiunzione tra la superbia del Leone e la malvagità della Lonza si potrebbe collocare l'*ira,* in quanto è partecipe delle qualità che caratterizzano l'una e l'altra, e ciò si ravvisa nella causa movente e nell'oggetto a cui tende: da una parte vediamo intolleranza di freno, insofferenza di ostacoli al conseguimento di ciò che si desidera, e sotto questo aspetto è superbia; in quanto poi essa tende al male altrui per desiderio di vendetta ha comune coll'invidia la malevolenza e malvagità o *malizia* contro il prossimo. Di qui si spiega perchè irosi e superbi si confondono, e l'iroso Filippo Argenti è detto « persona orgogliosa » ed in Capaneo sono puniti ad un tempo la *superbia* e la *rabbia.* E sotto questo riguardo è quindi appropriata l'immagine del Leone a significare l'una e l'altra: *iracundia leones adiuvat,* dice Seneca, e l'iracondia non è che un abito agli eccessi di rabbia od ira, *cuius est proprium contumacia* (1). Lo stesso concetto esprime Boezio dove dice: *Evenit igitur, ut quem transformatum vitiis videas, hominem existimare non possis..... Irae temperans fremit? Leonis animum gestare credatur* (2).

A superbia si addice la *test'alta* del Leone, che in tale atteggiamento dimostra *inflessibilità: pessimus quisque correctorem asperrime patitur* (3); — *Natura contumax est humanus animus, et in contrarium atque arduum nitens, sequiturque facilius quam ducitur* (4). Dante chiama *gente superba* i fiorentini, rinfacciando loro la *inflessibilità,* siccome popolo disceso da Fiesole « che tiene ancor del monte e del *macigno* ». Segno

(1) Seneca, *De Ira,* II, 16; I, 9.
(2) Boezio, *De Consolatione Philosophiae,* VI, prosa III.
(3) Seneca, *De Ira,* III, 36.
(4) Id., *De Clementia,* I, 24.

dell'opposto è la *facilitas* in grazia della quale gli uomini anche altolocati, ascoltano i consigli dei loro amici e dei saggi: *Nam negligere quid de se quisque sentiat, non solum arrogantis est, sed etiam omnino dissoluti* (1). Il duplice aspetto della sapienza che consiste nel conoscere il bene e nel seguirlo, dà ragione del fatto opposto che si nota riguardo alla superbia contumace ed insipiente, onde il proverbio: — *Ubi fuerit superbia, ibi erit et contumelia: Ubi autem est humilitas ibi et sapientia;* — *Omnes enim insipientes, et infelices supra modum animae superbi* (2), perchè il superbo non perviene a sapienza, anzi i superbi *in maximis versantur erroribus* (3); e riescono « nella vista della mente infermi » per « tre orribili infermità », o perchè presumono che sia solo vero o falso ciò che a loro par tale; o perchè, « vilmente *ostinati* », non isperano potersi conoscere il vero; o perchè, « come penna ad ogni vento », « sono di sì lieve fantasia, che in tutte le loro ragioni trasvanno, e nulla cosa veramente veggiono vera nella loro immagine » (4). E sono pure contrari a sapienza nella vita pratica, perchè « si parte dall'uso di ragione chi non ragiona il cammino che far dee »; e ciò si manifesta massimamente in colui che *ha le vestigie innanzi e non le mira;* e però dice Salomone nel quinto capitolo dei Proverbi: « Quelli morrà che non ebbe disciplina, e nella moltitudine della sua *stoltizia* sarà ingannato » (5). A ragione quindi è scelto il Leone a significare la superbia, contraria alla sapienza del Veltro, perchè il suo atteggiamento, *la test'alta,* è proprio di coloro a cui il poeta dice:

> Or *superbite*, e via col *viso altiero*,
> Figliuoli d'Eva, e *non chinate il volto*,
> Sì che veggiate il vostro mal sentiero (6).

---

(1) Cicerone, *De Officiis*, I, 28.
(2) *Liber Proverbiorum*, XI, 2; — *Lib. Sapientiae*, XV, 14.
(3) *De Officiis*, I, 26.
(4) *Convivio*, IV, 15.
(5) *Ivi*, IV, 7.
(6) *Purgatorio*, XII, 70-72.

VI.

Come all'*invidia* o *negazione dell'amore* della Lonza è contrapposto l'*amore* del Veltro, ed alla *superbia cieca* del Leone è contrapposta la *sapienza,* così alla *cupidigia* della Lupa si oppone la *virtù* di esso, la virtù presa in largo senso, cioè nel senso di abito a scegliere secondo rettitudine: è la padronanza della ragione sulle proprie passioni, in grazia della quale l'animo

. . . . . è nei primi ben diretto
E nei secondi se stesso misura (1),

cioè nella selva erronea della vita non perde di vista la via che mena alla felicità, il supremo bene, il *summum bonum* che tutti ugualmente e buoni e malvagi appetiscono, e si dirige a quello senza lasciarsi sviare dai beni secondi o terreni, i quali riescono a far distogliere l'animo dai beni celesti, dal sommo bene, ch'è il « vero ben pien di letizia ». Or bene come si spiega la opposizione della *virtù* alla *cupidigia?* Boezio la spiega con questo ragionamento riguardo al *summum bonum, quod aeque malis bonisque propositum est,* facendo rilevare che *boni quidem naturali officio* virtutum *petunt; mali variam per* cupiditatem, *quod adipiscendi boni naturale officium non est, id ipsum conantur adipisci* (2); e ciò è del tutto evidente, perchè la *cupidigia* è la causa di qualsiasi allon-

(1) *Purgatorio*, XVII, 97-98.
(2) BOEZIO, *De Cons. Phil.*, Lib. IV, prosa II.

tanarsi « da ragione usare », e quindi la causa che ci allontana dal *summum bonum*, e ci porta al suo contrario ch'è effetto del vizio multiforme: *omnia vitia contra naturam pugnant; omnia debitum ordinem deserunt;* e quindi cade opportuna la sentenza di San Paolo: *Radix omnium malorum cupiditas* (1) e da lei procede siccome figlia primogenita la superbia del Leone e l'invidia della Lonza ch'è la feccia della superbia: chi vince la Lupa o cupidigia vince anche le altre due fiere. È cupidigia ogni amore disordinato per i beni terreni, e prende nome di *avarizia* se riguarda la ricchezza, *superbia* se riguarda gli onori, *lussuria* se è volta ai piaceri, *gola* se mira ad appagare il senso dei cibi; e quando due o più vicini tendono a tali oggetti, nasce tosto tra loro *invidia* ed *odio*, o per lo meno si spegne l'*amore* e la benevolenza che li teneva uniti: *Unde bella et lites in vobis? Nonne hinc? Ex concupiscentiis vestris, quae militant in membris vestris? Concupiscitis, et non habetis: occiditis et zelatis: et non potestis adipisci: litigatis, et belligeratis, et non habetis, propter quod non postulatis* (2). La cupidigia o Lupa distoglie l'uomo dal suo retto cammino, cioè da quella via diritta per la qual lo conduce la ragione, non altrimenti che le sirene, le cui *voces non aliter fugiendae sunt, quam illae, quas Ulyxes, nisi adligatus praetervehi noluit: idem possunt: abducunt a patria, a parentibus, ab amicis, a virtutibus, et inter spem et vitam miseram situ turpi inludunt* (3); onde anche il poeta scrive ai suoi concittadini: *Nec seducat vos illudens cupiditas, more sirenum, nescio qua dulcedine vigiliam rationis mortificans* (4). E cupidigia è pur

---

(1) Seneca, *Ep.* cxxii, 5; — San Paolo, *Epistola ad Timotheum*, vi, 10.

(2) San Giacomo, *Epistola Catholica*, iv, 1-3.

(3) Seneca, *Ep.* cxxiii, 12.

(4) Dante Al., *Epistola Universis et singulis Italiae regibus. Opere Minori*, iii, Ediz. cit., Firenze, Barbera, 1862.

quella per cui si diventa *protervi* anche verso coloro che ci vogliono fare del bene:

La cieca *cupidigia* che vi ammalia
Simili fatti v'ha al fantolino
Che muor di fame e caccia via la balia (1);

è quella per cui gli uomini, dimenticati i loro destini, anzichè « seguir virtute e conoscenza », seguono i loro istinti e diventano « terreni animali », ed anzichè « angeliche farfalle », rimangono « entomata in difetto — Siccome verme in cui formazion falla » (2); ed anzichè *susine vere,* si fanno *bozzacchioni;* ed infine colei « che i mortali *affonda* — Sì... che nessuno ha potere — Di trarre gli occhi fuor de le sue onde » (3); e perciò invano li chiama « il logoro che gira lo rege eterno con le rote magne »: *Ab hac divina contemplatione abductum animum in sordida, et humilia pertraximus, ut avaritiae serviret, ut, relicto mundo terminisque eius, et dominis cuncta versantibus, terram miraretur et quaereret, quid ex ille mali effoderet, non contentus oblatis. Quidquid nobis bono futurum erat, deus et parens noster in proximo posuit. non exspectavit inquisitionem nostram, sed ultro dedit: nocitura altissime pressit. nihil nisi de nobis queri possumus: ea quibus periremus, nolente rerum natura et abscondente, protulimus. addiximus animum voluptati, cui indulgere initium omnium malorum est, tradidimus ambitioni et famae, caeteris aeque vanis et inanibus* (4). E tale concetto di « Seneca morale », il poeta condensa in questi versi:

Chiamavi il cielo e intorno vi si gira
Mostrandovi le sue bellezze eterne,
E l'occhio vostro pure a terra mira.

---

(1) *Paradiso*, XXX, 139-141.
(2) *Purgatorio*, X, 125-129.
(3) *Paradiso*, XXVII, 121 e seg.
(4) SENECA, *Ep.* CX, 9-10. — Cfr. *Ep.* LXXXXII, 30 e seg.

La *cupidigia* che ammalia va dunque intesa in larghissimo senso, come l'opposto di *virtù,* cioè va preso a significare « il malo amore dell'animo », cioè quello che corre « ai beni secondi », ai « beni vani », « con troppo di vigore » o « con ordine corrotto ». E tale amore, come è facile ravvisare, riguarda un triplice ordine di beni, cioè di beni spirituali, di beni corporali e di beni materiali; fra i primi si enumera la preminenza o gloria relativa agli altri uomini; distinti fra i secondi appaiono quelli che sono oggetto di piaceri corporali; e gli ultimi consistono nella ricchezza, la quale agli uni è mezzo per soddisfare i desiderii sia di ordine spirituale, come di ordine sensuale, e ad altri è bene di per sè. In fondo è quindi triplice l'aspetto della cupidigia, ed i falli di cui è causa sono successivamente puniti nelle varie cornici del Purgatorio, verso gli ultimi giri del quale vediamo che « si piange » l'*antica strega* (1); e contro il suo effetto immediato, che si raffigura nella Lupa, il poeta inveisce particolarmente identificandola coll'avarizia:

Maledetta sie tu, antica lupa,
Che più di tutte l'altre bestie hai preda,
Per la tua fame senza fine cupa (2).

Sirena, strega, se non sono una stessa cosa colla *Lupa,* la « cieca cupidigia che ammalia », che « fa disviare le pecore e gli agni — Però che fatto ha *lupo* del pastore », sono però entità indissolubili da essa.

Anche da altri indizi si conosce ciò che adombra « la bestia senza pace », giacchè

. . . . . ha natura sì malvagia e ria
Che mai non empie la bramosa voglia
E dopo il pasto ha più fame che pria (3).

---

(1) *Purgatorio*, XIX, 58.
(2) *Ivi*, XX, 10-12.
(3) *Inferno*, I, 97-99.

E sotto il velo di questa allegoria non si può non ravvisare ciò che tutti i savi hanno attribuito alla cupidigia, specialmente della ricchezza:

Creverunt et opes et opum furiosa cupido:
Et cum possideant plurima, plura volunt.
Quaerere ut absumant; absumpta requirere certant:
Atque ipsae vitiis sunt alimenta vices.
Sic quibus intumuit suffusa venter ab unda,
Quo plus sunt potae, plus sitiuntur aquae (1).

E perciò:

Latius regnes avidum domando
Spiritum, quam si Libyam remotis
Gadibus iungas et uterque Poenus
Serviat uni.
Crescit indulgens sibi dirus hydrops,
Nec sitim pellit, nisi causa morbi
Fugerit venis et aquosus albo
Corpore languor (2).

Onde Cicerone: *Nunquam mehercule ego neque pecunias istorum, neque tecta magnifica, neque opes, neque imperia, neque eas quibus maxime adstricti sunt, voluptates in bonis rebus, aut expetendis esse duxi: quippe cum viderem, homines rebus his circumfluentes; ea tamen desiderare maxime, quibus abundarent. Neque enim expletur umquam, nec satiatur cupiditatis sitis: neque solum ea qui habent libidine augendi cruciantur, sed etiam amittendi metu* (3); ed il poeta filosofo, che riferisce traducendo questo passo, viene poi a dimostrare « la ragione perchè acquistando, li desiderii umani si fanno più ampii l'uno appresso l'altro » (4).

Che la Lupa o cupidigia adombri la Curia romana è quanto si volle da molti sostenere, e la si volle così

---

(1) PUBLII OVIDII NASONIS, *Fastorum*, Lib. I, 211-216.
(2) Q. HORATII FLACCI, *Carminum*, Lib. II, 11.
(3) CICERONE, *Paradoxa*, I, 1.
(4) *Convivio*, IV, 12.

identificare colla *fuia* o ladra che amoreggia col tiranno gigante del Canto XXXII del Purgatorio; ma la Curia romana è una delle vittime più cospicue della Lupa stessa, una di quelle vittime che attira nel pernicioso ambito la maggior parte degli uomini: è il poeta che lo dice rinfacciandolo ai Cardinali italiani: *cupiditatem unusquisque sibi duxit in uxorem, quemadmodum ut vos* (1). Si può del resto facilmente scorgere che chi si ammoglia colla Lupa non è *Lupa,* ma una dipendenza, un effetto, è *terreno animale,* cioè un uomo che non vive come uomo, ma *vive bestia.* Il debole dell'opinione sostenuta specialmente dal Casanova è in ciò troppo evidente; e non è questo il solo debole: quegli epiteti di *antica* che dà alla Lupa ed alla strega il poeta, alludono evidentemente all'*amor habendi* che offusca l'età dell'oro e segna il principio della *decolor aetas* (2); la quale precede di gran lunga l'età della decadenza dei costumi cristiani attribuita dal poeta al malo esempio del « pastor che precede »: è forse questa Lupa stessa che ha impedito l'avverarsi del vaticinio della IV Egloga Virgiliana, ed a questo fatto non sembra estranea la scelta di Virgilio a predire la venuta del Veltro e a ribadire la sua profezia.

VII.

Ed ora, giacchè ho fatto cenno dell'opinione del Casella, che trova ancora numerosi seguaci ed autorevolissimi sostenitori, secondo cui le tre fiere devono prefigurare ciò che il poeta ha da esaminare discen-

---

(1) Dante Alighieri, *Epistola Cardinalibus italicis*, c. 7. *Opere Minori* III, Ediz. Firenze, Barbera, 1862.

(2) P. Vergili Maronis, *Aeneidos*, Lib. VIII, 319-327.

dendo nell'inferno, ossia le tre sommarie categorie di peccati che vi si puniscono, l'*incontinenza*, la *violenza* e la *frode*, mi sia lecito rilevare quello che mi pare il debole fondamentale di questa ipotesi, la quale non sembra tener presente che la distribuzione delle pene non è fatta secondo i principii del peccato, ma secondo il vario grado di colpevolezza; e tale distinzione è di capitale importanza.

Dante si fa ricordare le *tre disposizioni che Dio non vuole*, secondo Aristotele, cioè *incontinenza*, *malizia* e *matta bestialitade*, ἀκρασία, κακία καὶ θηριότης; le quali in termini più volgari si possono tradurre in *debolezza* di chi riconosce il male, e pure si arrende alla passione che ve lo trascina; *malvagità* o pervertimento degli appetiti e della ragione, che si dà quando l'appetito e la ragione sono entrambi volti al male; *abbrutimento* o *bestialità inconscia*, la quale suppone un pervertimento tale che per esso l'uomo varchi i limiti dell'umano e discenda al grado delle bestie. Questo ultimo grado pare che non abbia luogo di pena suo proprio, ma che sia punito cogli eccessi di malizia, specie perchè si giunge agli eccessi bestiali per graduale pervertimento, e quindi attraverso i gradi della *malizia* che è la vera misura della colpevolezza (1).

---

(1) Cfr. ARISTOTELE, *Ethica*, VII, 1 seg. Allo studioso accorto non occorre neppure far osservare che la *bestialità* di cui parla Aristotele non può essere confusa con quel semplice allontanarsi « da ragione usare e da quell'uso partire », perchè in tal caso potremmo dire che tutti i peccati sono bestialità. Ma non sarà superfluo richiamare l'attenzione sul fatto che la *malizia* si dà quando non solo la parte sensitiva o affetto è pervertito, ma è pervertita anche la ragione, cioè anche la ragione è volta al male. Gli stessi peccati di pura *violenza* sono commessi col concorso di quella ragione « che dell'assenso de' tener la soglia » e deve dirigere l'atto che si compie con violenza; così accade pure e *specialmente* dei peccati che si commettono con *frode*. *Bestialità* è quando

Quindi si capisce perchè nell'inferno dantesco viene colpita l'umanità colpevole, secondo un triplice ordine di peccatori, uno degli *incontinenti,* uno dei *maliziosi violenti* ed uno dei *maliziosi frodolenti;* ed evidentemente, quando Minosse « giudica e manda », si basa non sulla natura del peccato, ma sulla colpa, cioè « esamina le colpe », i diversi gradi di colpevolezza; e manda l'*avaro,* o meglio chi è cupido di possedere, fra gli *incontinenti* per il malo uso che ha fatto del danaro; e lo manda fra i *violenti* contro natura, se la cupidigia lo ha spinto agli eccessi dell'usura; o lo manda fra i simoniaci e barattieri, se lo ha indotto a fare mercato delle cose sacre e delle cose pubbliche; oppure fra i ladri *frodolenti,* come Vanni Fucci, se la cupidigia lo ha spinto alla colpa della frode propria dei ladri. E così si dica del *superbo,* che è solo punito come colpevole d'*incontinenza* fuori della città di Dite, come Filippo Argenti; ed è punito per la sua *malizia violenta* entro Dite, come Capaneo. E si noti infine ancora come Minosse abbia collocata Cleopatra *lussuriosa* fra gli *incontinenti,* ed altri non degni di nome fra i *maliziosi violenti* contro natura o sodomiti, ed in fine posta « Mirra scellerata » fra i colpevoli di *malizia frodolenta;* tutti spinti alla varia loro colpa dalla stessa

---

l'eccesso varca ogni limite imposto alla natura umana, come quello di una donna che uccide, cuoce e mangia i propri figli, cosa succeduta per pazzia or non è molto, e questa non è colpevole; ma è tale quando *propter magnum argumentum malitiae,* coll'abitudine a certi eccessi, vi si arriva, come ci arrivano i pazzi, e questa è colpevole. E di uomini bestiali non solo è popolato il primo dei « tre cerchietti » di Dite, come il Flamini, *Op. cit.*, pag. 153, ha ravvisato, ma anche più giù dove troviamo dei colpevoli ad un tempo di *violenza* e di *frodolenza*; come è Vanni Fucci, a cui « vita *bestiale* piacque, non umana », « uomo di sangue e di corrucci », bestiale sopra tutto per ciò; ma punito più giù perchè colpevole, come ladro frodolento.

causa, dalla *cupidigia* dei ben vani, cupidigia di ricchezze, di preminenza, di piaceri sensuali, o d'altro, cioè *variam per cupiditatem.*

Il poeta conosce prima di accingersi al viaggio per « il regno della morta gente », quali sono le cause del peccato; e per non aver avuto la forza di vincere le male tendenze adombrate nelle tre fiere, è indotto da Virgilio a meditarne gli effetti, di cui è pieno non solo l'Inferno, ma anche lo stesso Purgatorio. Pertanto il punto di vista morale che riguarda le cause prime del peccato dovrebbe esserci di orientamento ad un tempo e la mèta a cui tendere, per giungere a conclusioni probabili. Ora tali cause del peccato ci sono determinate direttamente ed indirettamente in varii luoghi del poema ed altrove:

Superbia, *invidia* ed *avarizia* sono.

E qui, a proposito dell'opinione del Casella, non saranno superflue due altre osservazioni: se le tre fiere dovessero prefigurare ciò che sarà punito, questo si può approssimativamente vedere nel Purgatorio, dove sono puniti i sette peccati capitali divisibili in tre gruppi, secondo l'ordine col quale sono disposti lungo le sette cornici: il Leone rappresenterebbe, quale *superbia* e *contumacia,* il vizio che è punito nell'Antipurgatorio e nella prima cornice; la Lonza, quale *invidia* ed *ira* ed indirettamente *accidia,* contrarie all'amore del prossimo, significherebbe ciò che si purga nella seconda, nella terza e nella quarta cornice; la Lupa, siccome particolarmente allusiva all'*avarizia,* alla *gola* ed alla *lussuria,* specie principale di cupidigia, indicherebbe ciò che è punito nella quinta, nella sesta e nella settima cornice. Ma ciò, ripeto, va inteso in modo approssimativo, perchè data la intima parentela tra questi vizi, è facile assegnare ad un gruppo ciò che potrebbe essere anche parte di un altro, come appunto si dovrebbe fare dell'*ira,* la quale è cosa comune al

Leone ed alla Lonza ed alla Lupa, *radix omnium malorum*. Cosicchè una siffatta ipotesi, mentre avrebbe qualche grado di attendibilità rispetto al peccato come viene espiato nel Purgatorio, non soddisferebbe in quanto si riferisce alle tre sommarie categorie di peccati che si puniscono nell'Inferno: essendo nel Purgatorio espiati distintamente i peccati secondo le cause che li producono, cioè secondo i principii, mentre nell'Inferno sono puniti secondo le *tre disposizioni* che determinano il diverso grado di colpevolezza. Ed è anche troppo evidente che il criterio penale dei due ordini di peccatori è diverso nell'Inferno e nel Purgatorio, per una semplicissima ragione che deve essere sfuggita ai dantologi, che cioè nell'Inferno il luogo della punizione è determinato dalla colpa più grave, e nel Purgatorio i peccatori passano da un luogo all'altro ad espiare un dopo l'altro i loro falli, ed a purgare l'animo in ciascuna delle sette categorie di peccati in cui sono caduti, per diventare degni di « salire alle beate genti ».

Si ponga mente infine a quale assurdo conduce l'ipotesi del Casella, assurdo che farebbe anche torto al genio inventivo del poeta: se le tre fiere significano le tre sommarie categorie di peccati che saranno puniti nell'Inferno, si deve supporre che egli le avesse presenti alla sua mente di artista conscio di quello che vuol disegnare nel fondo del suo quadro. E allora perchè quelle domande al suo maestro? E perchè tutta quella esposizione minuta dell'ordine delle pene da parte di Virgilio, se Dante ha già previsto tutto nelle tre fiere? E perchè mai il poeta attende a fare tali domande quando ha già percorso i luoghi dove sono puniti gli incontinenti? Nè a giustificare questo procedere giova il supposto anche più assurdo che finito il poema abbia voluto riepilogare in un prologo il contenuto dell'opera d'arte. Niente di simile ricorre invece se nelle tre fiere il poeta vede le cause prime

dei mali, e se ne fa additare i rimedi. La sua debole natura morale non le ha sapute vincere affrontandole, e nel suo « ruinare » gli si affaccia la ragione, che lo induce a « tenere altro viaggio »: la via più diretta alla felicità, « il corto andare del bel monte », gli era stato impedito dalla Lupa; quindi era necessario seguire un'altra via, quell'unica via che gli rimaneva ancora: « tutti argomenti alla salute sua eran corti, — Fuorchè mostrargli le perdute genti »: le attrattive del vero bene simboleggiato nel colle luminoso, non erano più sufficienti a vincere gli ostacoli; ci voleva il terrore dei mali, che erano conseguenza dei principii adombrati nelle tre fiere, simboli di tendenze opposte al vero bene, per vincere le quali era necessario *inclinare animum eius ad considerandum miseriam et infelicitatem miserorum* (1).

Questo rimedio è pure dal poeta indirettamente suggerito ai fiorentini, *quos dira cupiditatis ingluvies paratos in omne nefas illexit*, dicendo loro: *vos... nonne terror secundae mortis exagitat?* (2). Ed anche da ciò trae conferma e illustrazione la nostra ipotesi: la Lupa, o cupidigia, sopratutto distoglie dal « vero ben pien di letizia »; per conoscere la fallacia delle sue lusinghe bisognava considerare le conseguenze, gli effetti del seguire quelle « immagini di bene che nulla promission rendono intera » e che mettono sempre capo nell'amaritudine. Ed amaritudine temporale il poeta aveva già provata nella « selva oscura », ma ciò non aveva conferito ad altro che ad un ravvedimento; e questo suo « guardare in alto » non era ancora del tutto convalidato da una volontà adeguata al bisogno; per eccitarla ci voleva un secondo stimolo, il terrore dei mali onde sono puniti gli uomini nel « mondo senza fine

---

(1) Benvenuti de Imola, *Comentum*, vol. iv, pag. 223.
(2) *Epistola Florentinis intrinsecis.*

amaro », e le pene a cui devono sottostare, « dopo giusto pentir », le anime che si sono abbandonate alle male tendenze rappresentato nelle tre fiere.

VIII.

Noto intanto che i sette peccati o vizi capitali non sono, come volgarmente si ritiene, la causa *prima* dei peccati. L'uomo diventa reo di questi peccati non per incontinenza, che di per sè è peccato, ma per una causa superiore. Basti fare questa domanda: Perchè si è avari? Perchè non sappiamo raffrenare il desiderio di possedere. E perchè non sappiamo tener in freno tale desiderio? Perchè abbiamo badato troppo ai possessi materiali e ne siamo stati innamorati oltre il debito. Questo amore che si è acceso oltre il debito è ciò che spinge all'azione iniqua, all'atto d'incontinenza o di malizia. Questi gradi di colpevolezza non sono cause, ma effetti; a quella guisa che l'atto virtuoso procede da quell'« amor che dirittamente spira », l'atto peccaminoso procede da *cupidigia*, come appare nei versi:

> Benigna volontade, in cui si liqua
> Sempre l'amor che dirittamente spira
> Come *cupidità* fa nell'iniqua (1).

E quando il poeta dice che

> *Superbia*, *invidia* ed *avarizia* sono
> Le tre faville ch'hanno i cuori accesi (2),

parla non come scienziato, ma come poeta moralista, badando più al senso comune, che a quello dottrinale.

---

(1) *Paradiso*, XV, 1-3.
(2) *Inferno*, VI, 74-75.

Ma intanto questo suo linguaggio, che deve essere accessibile a tutti, chè altrimenti avrebbe usato l'idioma latino, ci apre la via più facile, sgombra da tutte le sottigliezze, attraverso le quali, molti dantologi hanno creduto di poter giungere alla dimostrazione decisiva dei simboli delle fiere del I Canto. E ciò riesce anche più evidente quando ribadisce la stessa idea dicendo i fiorentini

Gente *avara*, *invidiosa* e *superba* (1);

e, sotto un'immagine che in fondo adombra lo stesso male di cui sono simbolo le tre fiere, il poeta dice di Firenze:

E la divoran Capaneo e Crasso
Aglauro . . . . . (2).

La cupidigia in genere dei beni della terra è l'unico vero principio di tutti i mali; ma il poeta suddivide questa fonte derivandone due rivi, due effetti immediati, che egli raffigura nella *superbia* e nell'*invidia;* e così di massima riconosce un triplice principio dei mali, con palese corrispondenza di quelli che sono adombrati nelle tre facce di Lucifero. Quindi alle tre fiere della valle buia corrispondono gli attributi di cui sono simbolo le tre facce di colui dal quale « dee procedere ogni lutto »; delle quali una è *scura,* simbolo dell'ignoranza, inseparabile dalla *superbia;* una è *vermiglia,* simbolo del livore, dell'*invidia*, ed una terza è tra bianca e gialla, simbolo dell'*impotenza*, la quale è la negazione della *potenza*, o della *virtù*. Tale è del resto il parere della massima parte dei commentatori intorno al significato delle tre facce di Lucifero, collocato nel fondo del baratro siccome il più colpevole di tutti; ed è posto in antitesi colla divinità, raffigu-

(1) *Inferno*, XV, 68.
(2) *Canzoniere*, parte III, canzone II.

rando esse l'opposto degli attributi divini, che sono scolpiti al sommo della porta infernale: Divina *potestate,* somma *sapienza* e primo *amore:* attributi che a loro volta caratterizzano il Veltro, ossia quel tipo di perfezione umana, che deve essere, per quanto è possibile, simile a Dio in *sapienza, amore e virtute.*

E qui mentre ad ognuno può essere manifesta la rispondenza antitetica degli attributi delle fiere e del Veltro, e quella degli attributi di Dio e di Lucifero, suppongo che a qualcuno riesca non del tutto chiara la rispondenza di tutti gli attributi del Veltro e di Dio; e mentre è troppo evidente che l'*amore* e la *sapienza* sono in perfetta correlazione colla *somma sapienza* e il *primo amore,* ci si potrebbe chiedere: dove sta la simmetria della *Divina potestate* colla *virtute* del Veltro? Anche qui ricorre opportuna la osservazione che Severino Boezio fa relativamente all'acquisto del *summum bonum quod aeque malis bonisque propositum est: — Cum igitur utrique bonum petant, sed hi quidem adipiscantur, illi vero minime; non dubium est, bonos quidem* POTENTES *esse, qui vero mali sunt,* IMBECILLES; e Seneca dice: *confusam vitam et perturbatam* INPOTENTES *agunt;* il che del resto collima col senso di *virtuoso* che Dante dà alla parola *potentem* nelle frase virgiliana *parvo* POTENTEM *Fabricium* (1). Così anche da questo lato è del tutto evidente la rispondenza degli attributi del Veltro e di Dio, e quindi anche la relazione antitetica della sua *virtute* colla *impotenza* di Lucifero e colla *cupidigia* della Lupa.

Del resto tale simmetria di attributi non deve essere estranea in un poema dove il numero *tre* è preso come esplicazione dell'*uno.* L'*uno* individuale della *cupidigia* o Lupa si esplica nel *trino* simbolo delle fiere, ed in questa triplice manifestazione, alla Lupa sono riferiti

---

(1) BOET, *Op. cit.*, IV, prosa II. — SEN. *Ep.* CV, 7. — DANTE, *De Mon.*, II, 5.

specialmente tre ordini di *cupidigie,* di *beni materiali, corporali* e *spirituali* (1), ed in questa suddivisione la cupidigia è sempre quell'*uno* che ricompare nel *tre*. L'*uno* e *trino* della divina *potestà,* trova raffronto nell'*uno* e *trino* dell'umana *infermità* o *imbecillitas* e mentre quella

..... sòlo *amore* e *luce* hà per confine,

questa si trova imprigionata ed involuta tra l'*odio* e le *tenebre,* l'odio che si impernia nell'*invidia* in genere, e le tenebre dell'ignoranza che caratterizza la *superbia, scura* come la faccia di Lucifero.

***

A conferma della nostra ipotesi ricorrono nel poema tutte le idee necessarie per istabilire la genealogia dei tre principii del male adombrati nelle tre fiere. E di fatti per tutti gli spiriti ribelli in genere

Principio del *cader* fu il maledetto
Superbir di colui che tu vedesti
Da tutti i pesi del mondo costretto.

Il *superbir* di Lucifero in quanto fu un *non voler sottomettersi a Dio,* onde il grido *non serviam* di tutti gli spiriti ribelli « dal ciel piovuti », appare evidentemente associato col concetto dell'*invidia,* la quale è quasi figlia della superbia, per cui non si vuole riconoscere l'altrui superiorità; e quel *non voler vedere* o *invidere* ha fatto sì che si sono *oscurati* i loro intelletti; mentre

Quelli che vedi qui... furon *modesti*
A riconoscer sè dalla bontate
Che gli avea fatti a tanto intender presti;

(1) « Avaritia est immoderata habendi cupiditas, quae non est tantum pecuniae, sed etiam altitudinis et scientiae, cum supra modum sublimitas ambitur ». (PIER LOMBARDO, *Liber Sententiarum*, Venetiis, MDLXXII, II, distinct. 21ª). Cfr. nota 1, pag. 30.

Per che le viste lor fûro esaltate
Con grazia illuminante e con lor merto,
Sì ch'hanno piena e ferma voluntate.
E non voglio che dubbi, ma sie certo
Che ricever la grazia è meritorio
Secondo che l'affetto l'è aperto (1).

Ma se risaliamo all'origine *prima* di questo pervertimento degli spiriti che « fur ribelli » a Dio, è facile ravvisare che, anche lassù nel cielo, la cupidigia è stata causa di *superbia* e di *invidia:* vi si ravvisa la cupidigia nel suo primo aspetto, cioè in quanto è desiderio di preminenza, la quale nasce nel confronto che la più nobile creatura fa tra sè e Dio, ed induce all'*avertio* dalla *somma potestate* e *somma sapienza,* cagionando *contumacia* ed *insipienza,* ed in ciò la cupidigia si confonde colla *superbia,* ma non è da confondersi con essa, come la causa non deve essere confusa coll'effetto; ed in quanto mediante la superbia lo allontana anche dal *primo amore,* la cupidigia si confonde col suo secondo effetto, cioè dell'*invidia prima* che ne è conseguita. Parlando di Lucifero e dei suoi seguaci, Pier Lombardo ha rilevato su per giù questo fatto nel suo *Liber Sententiarum,* dicendo: *Converti ad Deum fuit ei* charitate *adhaerere: averti* odio *habere vel* invidere. *Invidiae namque mater est superbia: quia voluerunt se parificare Deo* (2).

Il *superbo strupo* « piove dal cielo » nell'Inferno e con esso la *cupidigia* che Lucifero, « invidia prima », dipartì dall'Inferno col duplice intento di sottrarre a Dio il maggior numero di seguaci; e quale creatura ormai degenerata, *invidiosa* anche della felicità dell'uomo, cercò di « attirare a sè » l'umanità, distogliendola dal cielo, dove « lo rege eterno » la chiama « col logoro che gira », « mostrando le bellezze eterne ».

(1) *Paradiso*, XXIX, 55-57 e seg.
(2) Lib. II, distinctione 5ª.

E la Lupa, che i mortali « affonda », e distoglie dalla mèta celeste, è a sua volta, anche per gli uomini, causa di tutti i mali, perchè li allontana dal « vero ben pien di letizia », inducendo in loro il desiderio dei beni fallaci, con immagini di bene « che nulla promission rendono intera »; perchè tali beni non sono

. . . . . la buona
Essenzia, d'ogni ben frutto e radice (1).

Ed oltre i mali che porta seco la brama insoddisfatta, ingenera negli uomini *invidia* ed *odio*, giacchè i « ben vani »

Per che la gente umana si *rabbuffa*,

o come dice Cicerone, *inter se digladiari solent*, non potendo saziare il desiderio dell'uomo, e pur credendo essi, quali « creature sciocche », di trovare termine ai loro sospiri coll'acquisto dei medesimi beni, *temono* che altri li acquisti a loro danno, e quindi si fanno *lieti* del contrario, cioè delle disgrazie altrui, o si rammaricano delle altrui buone avventure, e non vedono di buon occhio, *invidiano* i loro simili e li *odiano* siccome concorrenti all'acquisto di un medesimo bene (2); ed in quanto il bene agognato consiste nella relativa preminenza fra gli uomini, non solo in ciò si *invidiano*, ma di fatto non la vogliono riconoscere, e si fanno *contumaci, protervi, inflessibili* ed *ostinatamente ciechi*.

E così vediamo associati con vincolo di intima parentela i tre principii del male raffigurato nelle tre fiere; e possiamo facilmente scorgere che, vinta la Lupa o cupidigia, restano vinti anche la Lonza ed il Leone; perchè la *cupidigia*, di cui è simbolo la Lupa, è detta *radix omnium malorum*, è genitrice di tutto ciò che è

(1) *Purgatorio*, XVII, 134-135.

(2) *Inferno*, VII, 63. — CICERONE, *De Officiis*, I, 9. — *Purgatorio*, XVII, 113 e seg.; XV, 49 e seg.

contrario all'amore del prossimo in genere e dell'invidia in ispecie, adombrati nella Lonza; ed è pur causa di superbia, di petulanza, di protervia e di tutto quell'insieme di infermità che hanno attinenza colla superbia significata nel Leone; e quindi resta spiegato anche il silenzio di Virgilio riguardo al Leone ed alla Lonza.

IX.

Tuttavia non si può ritenere come pienamente risolta la questione della Lonza, se non si risolve pure il simbolo della *corda* con cui il poeta dice di avere tentato qualche volta di accalappiare « quella fiera alla gaietta pelle » e che da Virgilio fu gettata giù nell'abisso infernale:

Io avea una *corda intorno cinta*,
E con essa pensai alcuna volta
Prender la Lonza alla pelle dipinta.
Poscia che l'ebbi tutta da me sciolta,
Siccome il Duca m'avea comandato,
Porsila a lui aggroppata e ravvolta.
Ond'ei si volse in ver lo destro lato,
Ed alquanto di lungi da la sponda,
La gittò giuso in quell'alto burrato.
E pur convien che novità risponda,
Diceva tra me medesmo, al nuovo cenno
Che il Maestro con l'occhio sì seconda.
Ahi quanto cauti gli uomini esser denno
Presso a color che non veggon pur l'opra,
Ma per entro i pensier miran col senno!
Ei disse a me: Tosto verrà di sopra
Ciò ch'io attendo, e che il tuo pensier sogna
Tosto convien che al tuo viso si scopra.

Sempre a quel ver che ha faccia di menzogna
De' l'uom chiuder le labbra quant'ei puote,
Però che senza colpa fa vergogna.
Ma qui tacer nol posso; e per le note
Di questa Commedia, lettor, ti giuro,
S'elle non sien di lunga grazia vote,
Ch'io vidi per quell'aer grosso e scuro
Venir notando una figura in suso,
Maravigliosa ad ogni cor sicuro.

Ecco la fiera con la coda aguzza,
Che passa monti, e rompe mura ed armi;
Ecco colei che tutto il mondo appuzza.
Sì cominciò il mio Duca a parlarmi;
Ed accennolle che venisse a proda,
Vicino al fin de' passeggiati marmi.
E quella sozza immagine di froda
Sen venne, ed arrivò la testa e il busto,
Ma in su la riva non trasse la coda.
La faccia sua era faccia d'uom giusto,
Tanto benigna avea di fuor la pelle;
E d'un serpente tutto l'altro fusto.
Due branche avea pilose in fin l'ascelle,
Lo dosso e il petto ed ambedue le coste
Dipinte avea di nodi e di rotelle (1).

Sale su all'orlo dell'abisso Gerione, « la sozza immagine di froda », « che tutto il mondo appuzza »; e siccome anche questa « bestia malvagia », a somiglianza della Lonza, « aveva lo dosso e il petto ed ambedue le coste — Dipinte di nodi e di rotelle », si volle che la Lonza adombrasse sotto altra immagine quello stesso che adombra Gerione, e così ritennero che la Lonza fosse immagine di « froda ». Ma difficoltà insuperabili sorgevano poi a spiegare quello che volesse significare il poeta con quella corda che avea intorno cinta. Coloro che reputavano la Lonza simbolo della lussuria,

(1) *Inferno*, XVI, 106 e seg.; XVII, 1-15.

seguendo la maggior parte degli antichi commentatori, intendono, sotto l'immagine della corda, la frode usata verso le donne per indurle a lussuria.

Così il falso Boccaccio: « *Dicie lattore chechoglialtri huomini dimorati in quel tale secolo aveva una corda cinta colla quale alchuna fiata si penso e propuose perseghuitare epigliare laleonza che ha la pelle dipinta, questo nonvuole dire altro senonche lattore alchuna volta confrode si volse accostare alluxuria e aluxuriare Impero chosi chome lacorda e noderosa chosi la fradolenza conciosiachosa chella fradolenza per pecchato emalpensiero sia dadio edalla verita rimosso dunque essa medesima none diritta mae torta* » (1). Altri intendono per la corda il cordone di San Francesco, *cingulum castitatis*. Tale è l'opinione di Francesco da Buti: « Dante... fu frate minore; ma non vi fece professione nel tempo della sua fanciullezza » (2).

Ma perchè *buttar via* una virtù? Oh! allora sarà un vizio: non può essere che la frode. E coloro che la pensano così avrebbero una certa qual apparenza di ragione se non altro; in quanto che con quel segno Gerione avrebbe avuto indizio della presenza di un frodolento da trasportare, e sarebbe tosto venuto sull'orlo dell'abisso: anzi, aggiungerei, così facendo, buttandola via, seguirebbe il consiglio di Brunetto Latini, il quale un po' prima, parlando dei vizi dei Fiorentini, aveva esortato il poeta a *forbirsi da' lor costumi*. Se non che il poeta sembra vantarsi di essere già forbito, e di essere disceso da quegli antichi romani che diedero al mondo esempi di probità e giustizia, e che rivivesse in lui *la sementa santa di quei Roman che rimasero* in quella città divenuta *nido di malizia tanta*. Perciò riesce improbabile il simbolo

(1) *Chiose sopra Dante*. Testo inedito pubblicato per cura di Lord WERNON, Firenze, 1846.

(2) *Commento*, I, 438.

della frode, e si fa strada l'opinione che si tratti qui del simbolo di una virtù. E così la pensa il Casella: « Dante per ordine del maestro si scioglie una corda che aveva cinta e colla quale dice che aveva sperato *Prender la lonza alla pelle dipinta;* la porge a Virgilio e questi la getta giù nell'alto burrato. A questo cenno si vede venir su una figura mostruosa a cui il poeta dà il nome di Gerione, e apertamente lo dichiara *sozza immagine di frode.* Ecco dunque un primo fatto notabilissimo: quella corda con cui Dante sperò prendere la Lonza è il mezzo del quale usa Virgilio a prendere Gerione; dal che si argomenta affinità fra i due simboli, e che se Gerione è la frode, la Lonza sarà la stessa cosa. Ma parmi che ciò divenga affatto evidente, quando si badi alla rassomiglianza della pittura che fa di entrambi il poeta. Se la Lonza ha la pelle *gaietta* e *dipinta,* se è *leggiera e presta molto,* Gerione dal canto suo ha pelle *benigna,* è tutto *dipinto di nodi e di rotelle,* è così veloce, che compiuto appena l'ufficio suo, si dilegua come *da corda cocca* » (1).

E più oltre soggiunge: « Nasce anche naturalmente curiosità di sapere che sia quella corda con cui Dante sperò pigliare la Lonza, e Virgilio piglia Gerione »; e conchiude che « la corda è per certo una virtù, atta a vincere e signoreggiare la Frode: è insomma, se non erro, quel buono accorgimento col quale l'uomo d'intelletto non solo sa schermirsi dalle insidie dei tristi, ma gli domina a suo talento, e gli fa servire, se bisogna, a' suoi fini » (2).

Ma il Pascoli a questa interpretazione della corda oppone che « la corda è un'arma », « gettare giù la corda... per attirare su Gerione, significa spogliarsi dell'arma d'offesa e mostrare così di non poter nuo-

(1) *Op. cit.*, pag. 34-35.
(2) *Ivi*, pag. 35.

cere. È un cennare a Gerione: non ho più la corda: vieni su, che sei sicuro ». Ma osserva che questa furberia non sarebbe efficace con colei che conosce tutti gli accorgimenti e le vie coperte. E pertanto dice: « Ora se Gerione e lonza simboleggiano tutti e due la frode, quella corda, se aveva a prender la frode, era una virtù ad essa contraria ». « E qual'è questa virtù? È, credo, la carità ». « Bene: ora bisognerebbe provare che la corda ch'uno si cinga ai lombi può valere la carità. E non credo si possa provare ». « Codeste cinture debbono avere un significato di stringere e frenare. Ma pure ammettiamo che la corda di Dante valga la carità o qualche, qual si voglia, virtù, senza la quale si sia fraudolenti. Che direbbe Dante con questo cenno di Virgilio? ».

Egli a spiegare questo concetto parte dal suo punto di vista che « la lonza è la incontinenza sì di concupiscibile come d'irascibile; è la concupiscenza col suo effetto di tristizia e di desidia corporale e spirituale ». « Di lassù alcuno getta la corda, cioè rinunzia a contenere la passione dell'animo irascibile e concupiscibile. Mostra di essere non soltanto incontinente in questa o in quell'occasione, ma di non voler essere più in alcuna. Sfrena e discioglie l'appetito per sempre e Gerione va su ». « Il suo salir su al veder gettata la corda, significherà che in quel primo peccato, al disubbidire dell'uomo ebbe luogo una colpa di questa malizia che ha per fine l'ingiuria, una colpa d'ingiustizia ». « Or Dante col gettito della corda ha voluto esprimere questo vulgato concetto: che gl'incontinenti si fanno facilmente rei di malizia » (1).

Da queste ed altre belle ed ingegnose osservazioni si può notare che al Pascoli si sono affacciate quelle soluzioni che potrebbero sembrare più probabili, e si è appigliato a quelle che non erano richieste per ap-

(1) Pascoli, *Op. cit.*, pag. 168 e seg.

pagare la nostra curiosità immediata, che era di sapere perchè il poeta ricorre a quel mezzo per far venire su Gerione. A noi non importava di sapere il significato ultraallegorico di quell'atto, ma di conoscere l'intenzione del poeta e perchè ottiene l'effetto desiderato. L'intenzione era manifestamente quella di procedere nel suo viaggio, che rimaneva interrotto dal precipizio: come avviene adunque che al getto della corda Gerione viene su docile, e non meno docile e riguardoso trasporta i poeti giù nel profondo dello abisso?

Prima di rispondere a tale richiesta devo premettere, contro l'opinione del Pascoli, che la corda di Dante è simbolo di una virtù che si confonde appunto colla carità e con ogni altra virtù che significhi l'opposto della *frode* e della *malizia;* e che quella corda stessa doveva riuscire come un segno esteriore per farsi intendere ed ubbidire da Gerione: *Certi sunt domitores ferarum, qui saevissima animalia et ad occursum expavescentia hominem pati subigunt nec asperitatem excussisse contenti, usque in contubernium mitigant: leonibus magister manibus insertat. osculatur tigrim suus custos. elephantem minimus Aethiops iubet subsidere in genua et ambulare per funem: sic* sapiens artifex est domandi mala (1). Or bene il *sapiente* in quanto è pure *giusto* è appunto in grado di domare il principio del male significato colla Lonza, simbolo della negazione dell'amore, la quale è incompatibile colla giustizia.

---

(1) SENECA, *Ep.* LXXXV, 41.

X.

E qui per procedere sicuri dobbiamo domandarci quale concetto ha Dante della giustizia. Quantunque egli non abbia condotto a termine il suo *Convivio,* dove prometteva un capitolo apposito per trattarne diffusamente, ce ne ha lasciato nelle sue opere qua e là dei cenni sufficienti per desumere che, seguendo Cicerone, egli ritiene la giustizia come la virtù più *umana* e più *amabile,* sia come virtù morale, sia come virtù sociale, e come quest'ultima deriva da quella, come effetto da causa immediata. Giustizia per sè non è altro che dominio degli appetiti irascibile e concupiscibile che l'uomo esercita illuminato dalla ragione, « la quale guida quello con *freno* e con *isproni;* come buono cavaliere lo freno usa, quando elli caccia; e chiamasi quello freno *temperanza,* la quale mostra lo termine infino al quale è da cacciare: lo sprone usa, quando fugge per lo tornare al loco onde fuggir vuole; e questo sprone si chiama *fortezza,* ovvero *magnanimità.* E così informato mostra Virgilio, lo maggior nostro poeta, che fosse Enea » (1); ragione per cui è detto il « *giusto* figliuol d'Anchise ».

Rhipheus, iustissimus *unus*
Qui fuit in Teucris, et servantissimus aequi (2),

è posto dal poeta nel Paradiso, perchè « tutto suo amore pose *a dirittura* » (3); la quale dirittura non è altro che *giustizia*, « la quale ordina noi ad amare

(1) *Convivio*, IV, 26.
(2) *Aeneidos*, Lib. II, v. 426-27.
(3) *Paradiso*, XX, 121.

e operare *dirittura* in tutte le cose » (1). Fra i « cittadin della città partita »

> *Giusti* son duo, ma non vi sono intesi,

perchè quivi si dà più ascolto agli appetiti disordinati:

> Superbia, invidia ed avarizia sono
> Le tre faville ch'hanno i cuori accesi (2).

Il concetto di *dirittura* appare sovente scambiato con quello di *giusto* e di *giustizia* nel Purgatorio, dove « la montagna *dirizza* noi che il mondo fece *torti* »; verso la cima della quale, a riepilogo dei buoni effetti che essa produce in noi contro « il malo amore » « che fa parer dritta la via torta », si grida:

> . . . . . Beati cui alluma
> Tanto di grazia, che l'amor del gusto
> Nel petto lor troppo desir non fuma,
> Esuriendo sempre quanto è *giusto* (3),

e si allude alle parole del Vangelo: *Beati qui esuriunt iustitiam,* dove *giustizia* trova piena conferma nel senso di *virtù*, cioè del contenersi nei termini della perfezione morale o perfetta conformità degli appetiti colla ragione, e nel senso che lo intende anche la filosofia pagana: *Iustitia quid est? Animus quodammodo se habens* (4). La giustizia è la virtù più umana, perchè « è solamente nella parte razionale ovvero intellettuale, cioè nella volontà » (5); e ciò vale a dire che si esercita riguardo alle « operazioni che la nostra ragione considera nell'atto della volontà, siccome offendere e giovare; siccome star fermo e fuggire alla bat-

(1) *Convivio*, IV, 17.
(2) *Inferno*, VI, 73-75.
(3) *Purgatorio*, XXIV, 151 e seg.
(4) SENECA, *Ep.* CXIII, 11.
(5) *Convivio*, I, 12.

taglia; siccome star casto e lussuriare; e queste del tutto soggiacciono alla nostra volontà; e però semo detti buoni e rei, perch'elle sono proprie nostre del tutto; perchè quanto la nostra volontà ottenere puote, tanto le nostre operazioni si stendono » (1).

Giustizia nel significato di *temperanza* riguardo alle ricchezze ed agli onori, appare evidente in Romeo, il quale essendosi potuto arricchire come ministro del conte Berlinghieri di Provenza, non solo non arricchì, ma accusato dagli invidiosi di quella corte, giustificò ogni suo operato, consegnando « sette e cinque per diece », e partissi « povero e vetusto », « mendicando sua vita a frusto a frusto » (2); e così rinnovava in sè l'esempio di Aristide, il quale, preposto all'amministrazione delle città confederate con Atene, *in tanta paupertate discessit, ut qui efferretur, vix reliquerit.* E perciò si disse che *adeo excellebat Aristides abstinentia ut cognomine* Iustus *sit appellatus* (3). Tale è la *virtute* del « buon Fabrizio » che il poeta esalta in antitesi alle *prede* della lupa ricordata nel Canto XX° del Purgatorio.

Questa giustizia o virtù morale individuale, in quanto riguarda le relazioni tra uomo e uomo, diventa virtù sociale, indispensabile per la pace nel civile consorzio; tale è la giustizia che dovrebbe essere compagna inseparabile di coloro che usurpano le parti di seguaci dell'Impero sotto il nome di Ghibellini, ai quali il poeta rinfaccia le pretese inconciliabili colla giustizia » (4). « Questa è tanto *amabile,* che, siccome dice il Filosofo nel Quinto dell'*Etica,* i suoi nemici l'amano, siccome sono ladroni e rubatori: e però ve-

---

(1) *Convivio*, IV, 9.

(2) *Paradiso*, VI, 127 e seg.

(3) CORNELII NEPOTIS, *Vitae excell. Imperatorum, Aristides* I.

(4) *Paradiso*, VI, 103-105.

demo che 'l suo contrario, cioè la *ingiustizia,* massimamente è *odiata;* siccome tradimento, ingratitudine e falsità, furto, rapina, inganno, e loro simili; li quali sono tanto inumani peccati, che, ad iscusare sè dalla infamia di quelli, si concede da lunga usanza che uomo parli di sè, siccome detto è di sopra, e possa dire sè essere fedele e leale » (1).

Questa virtù sociale o giustizia, se non è la stessa cosa che la *carità,* le è però inseparabile compagna: è

Benigna volontade in che si liqua
Sempre l'amor che dirittamente spira,
Come *cupidità* fa nella *iniqua* 2).

Mentre *d'ogni malizia,* causata da cupidigia, *ingiuria è il fine,* - E d'ogni fin cotale, *per frode* e *per violenza altrui contrista;* la giustizia, o diritto amore, ha per obbietto il bene degli uomini: *cupiditas namque, societate hominum spreta, quaerit aliena; charitas vero, spretis aliis omnibus, quaerit Deum et hominem, et per consequens bonum hominis* (3). Cosicchè il trionfo morale dell'uomo sulle proprie passioni o giustizia, o dirittura, che è la *regina virtutum* e le comprende tutte, e così è *virtù* per eccellenza, si esplica nel consorzio umano stringendo i vincoli della fratellanza coll'amore e col benefizio, e perciò diventa la qualità o virtù più necessaria per vivere socialmente.

Tutto l'opposto avviene a causa del disordine morale prodotto dalla *cupiditas... quae nunquam pietatis et aequitatis, ut charitas, sed semper impietatis est genitrix* (4). Donde si può anche scorgere che in Dante *cupiditas, iniquitas, impietas,* sono strettamente congiunte come causa ed effetto, con quel nodo stesso

(1) *Convivio,* I, 12.
(2) *Paradiso,* XV, 1-3.
(3) *De Monarchia,* I, 13.
(4) DANTE ALIGHIERI, *Epistola Cardinalibus italicis,* 7.

che unisce la *justitia* e la *aequitas* con la *charitas* e la *pietas*. Tali ordini di concetti sono in opposizione fra loro e stanno in relazione come i mali ed i loro antidoti: alla *cupiditas*, o Lupa, sta contrapposta la *justitia*, o *virtus*, la virtù del Veltro; alla *impietas*, o volontà *iniqua*, o *malizia*, o Lonza, sta di fronte la *charitas*, la *pietas*, la *benigna volontà*, l'*amore* del Veltro; ma evidentemente la *justitia*, che è rimedio contro la Lupa, è ad un tempo anche indirettamente rimedio contro la Lonza, sua propagine.

XI.

Tali idealità vengono continuamente a galla per poco che ci facciamo ad indagare in Dante e nei filosofi suoi maestri quali sono le cause dei conflitti fra gli uomini ed in qual modo si riesce a metter pace fra la gente che si *rabbuffa*, o, come dice Cicerone, *inter se digladiari solent*. In generale vediamo che *philosophos, quod in veri investigatione versentur quodque ea, quae plerisque vehementer exspectant, de quibus inter se digladiari soleant, contemnant et pro nihilo putent, propterea* iustos *esse* (1). *Nulli nos vitio natura conciliat: integros ac liberos genuit. nihil quo avaritiam nostram inritaret, posuit in aperto. pedibus aurum argentumque subiecit calcandumque ac premendum dedit, quidquid est, propter quod calcamur ac premimur. illa voltus nostros erexit ad caelum et quidquid magnificum mirumque fecerat, videri a suspicientibus voluit: .....aurum quidem et argentum et propter istam nunquam pacem agens ferrum, quasi male nobis committerentur, abscondit: nos in*

(1) Cicerone. *De Officiis*, I, 9.

lucem, propter quae pugnaremus, *extulimus. nos et causas periculorum nostrorum et instrumenta, disiecto terrarum pondere eruimus. nos fortunae mala tradidimus, nec erubescimus summa apud nos haberi, quae fuerant ima terrarum* (1); e persino Catilina rileva, secondo Sallustio, che l'*imperium* e le *divivitiae* sono la causa per cui *bella et certamina omnia inter mortales sunt* (2). E pure secondo il poeta la causa delle guerre fra gli uomini è appunto ciò che egli comprende sotto il nome di « ben vani », i quali tutti insieme non potrebbero dar pace ad una sola delle anime che agognano ad essi e vedono negli altri concorrenti altrettanti rivali e nemici:

Perchè s'appuntan li vostri desiri
Dove per compagnia parte si scema,
Invidia muove il mantaco a' sospiri.
Ma se l'amor della spera suprema
Torcesse in suso il desiderio vostro,
Non vi sarebbe al petto quella tema.
Chè per quanti si dice più lì *nostro*
Tanto possiede più di ben ciascuno,
E più di *caritade* arde in quel chiostro (3);

ove la maggiore concorrenza ingenera maggiore compiacenza e al comparire di qualche spirito eletto si grida:

Ecco chi crescerà li nostri *amori* (4).

In altre parole, la cupidigia delle cose terrene, che sono limitate, non può essere appagata, perchè nel loro insieme non sono sufficienti ad accontentare una sola anima umana; a più forte ragione ciò deve succedere per la divisione che ne deve conseguire perchè altri desiderano la stessa cosa; e quindi la cupidigia

(1) SENECA, *Ep.* LXXXXIV, 56-57.
(2) *De Coniuratione Catilinae*, cap. XXXVII.
(3) *Purgatorio*, XV, 49-57.
(4) *Paradiso*, V, 105.

di tali beni non può che essere causa di conflitto fra gli uomini, i quali diventano reciprocamente invidiosi. Il rimedio è dunque riposto nel « torcere in suso » i loro desiderii, cioè alle cose celestiali, « al logoro che gira lo rege eterno con le rote magne », cioè nel dirigere l'animo « alle perfette e oneste cose ». E allora la pace e l'amore possono ritornare, perchè se n'andrebbe « la bestia senza pace » e la sua discendenza diretta, che è la Lonza, simbolo della negazione dell'amore; cioè verrebbe allontanato l'animo dalla causa esteriore, oggettiva, dei conflitti, da una parte; e, sotto un altro riguardo, si rimuove la causa interiore, soggettiva; perchè dirigendo l'animo alle cose veramente nobili, si ottiene la *retta dilezione,* o rettitudine, o giustizia, che dir si voglia; in quanto che l'animo essendo in tal modo emancipato e libero dalle cose per cui l'umana gente *si rabbuffa*, si accapiglia e *si rode*, giudica rettamente di esse, le tiene in quel giusto conto per cui non si desiderano che misuratamente ed allora non si invidiano. E veramente: *Abstrahunt a recto divitiae, honores, potentia et caetera quae opinione nostra cara sunt; praetio suo vilia* (1). In questa guisa il poeta avrebbe « alcuna volta » cercato di domare la Lonza od invidia, la quale non è che una dipendenza della cupidigia o Lupa: il Veltro non sarà invidioso perchè « non ciberà terra nè peltro », non sarà cupido di cose terrene; e vincendo la Lupa, ne vincerà pure gli effetti e specialmente quelli adombrati nella Lonza.

---

(1) Seneca, *Ep.* LXXXI, 28.

XII.

La corda che il poeta aveva « intorno cinta » deve significare specialmente il preservativo contro la Lonza come male soggettivo, ma non sembra escludere che egli miri a *vincere la crudeltà*, specialmente quella di quel popolo *ingrato* che gli si è fatto « nimico », in ricambio del suo « ben fare », e « che fuor lo serra — Del bell'ovile, ove » egli « dormì agnello — Nimico a lupi ». Se non ottenne quest'ultimo effetto desiderato, ciò non esclude che egli perdurasse nell'opinione professata dai maestri suoi più autorevoli circa la efficacia della giustizia contro la malevolenza in genere e circa la sua *amabilità* : e ad ogni modo se è fallito il tentativo, ciò non può smentire la verità delle massime che esaltano la giustizia come rimedio contro le inimicizie. Di fatto gli uomini amano quelli che stimano, e stimano quelli che hanno in conto di giusti o buoni. Giacchè la *justitia, ex qua una virtute viri boni appellantur, mirifica quaedam multitudini videtur nec iniuria; nemo enim justus esse potest qui mortem, qui dolorem, qui exilium, qui egestatem timet, aut qui ea, quae sunt his contraria, aequitati anteponit. Maximeque admirantur eum, qui pecunia non movetur, quod in quo viro perspectum sit, hunc igni spectatum arbitrantur,... quod ea res spernit et negligit, ad quas plerique inflammati aviditate rapiuntur* (1). La benevolenza, negazione della Lonza, è pertanto un contraccambio spontaneo di affetto all'uomo giusto, perchè si è convinti che per nessun motivo si scosterebbe dalla giustizia, *cui adiuncta*

(1) CICERONE, *De Officiis*, II, 11.

sunt pietas, bonitas, liberalitas, benignitas, comitas quaeque sunt generis eiusdem (1). Onde « Seneca morale », l'*excellentissimo philosophorum,* bene osserva che *iustitia non est, ut vulgo creditur, ad alios pertinens: maxima pars eius in se redit. nemo non, quum alteri prodest, sibi profuit;* ed il Savio biblico dice: *Benefacit animae suae vir misericors* (2).

E qui tenuto conto che Dante oppone in teoria la *justitia* alla volontà *iniqua,* o *malizia,* o *impietas*; che nel distacco o padronanza dell'animo riguardo ai « ben vani » ravvisa il rimedio indiretto contro gli odii e le guerre, e nello stesso tempo anche il modo di acquistare la giustizia; e che questa è virtù pure da lui ritenuta fra tutte la più amabile e tale da farsi amare anche dagli stessi nemici, dobbiamo conchiudere che la *giustizia può significare la corda simbolica* contro la Lonza, negazione dell'amore sia soggettivo che oggettivo. Resta a vedere se la corda oltre che potere, *deve* proprio significare la giustizia; ciò che si potrà desumere se egli avrà realmente manifestato il desiderio ed il proposito di essere *giusto.* E qui gli indici non fanno difetto: *Ex abundantia cordis os loquitur:* al titolo di *giusto* aspira palesemente il poeta, nè gli si può negare, neanche se confessa di essere caduto e di essere uscito dalla diritta via: *septies enim cadet justus et resurget: impii autem corruent in malum* (3). *Quid mirum, si non ascendunt in altum ardua adgressi? sed si vir es, suspice, etiamsi decidunt, magna conantes. Generosa res est respicientem non ad suas, sed ad naturae suae vires conari alta, temptare et mente maiora concipere, quam quae etiam ingenti animo adornatis effici possunt* (4); cosicchè potè bene *alcuna volta,* se non

(1) Cicerone, *De finibus bonorum*, v, 23.
(2) Seneca, *Epist.* lxxxi, 19; — *Liber Proverbiorum*, xi, 17.
(3) *Liber Proverb.*, xxiv, 16.
(4) Seneca, *De Vita Beata*, xx, 2.

sempre e ininterrottamente, aver cercato di vincere l'invidia colla giustizia.

Aperte professioni di giustizia si hanno da lui in varii luoghi. Nella Canzone:

Tre donne intorno al cor mi son venute,

ove mette in risalto la sua giustizia facendo un confronto colla indifferenza altrui rispetto alle tre donne *Dirittura, Larghezza* e *Temperanza,* le quali

Or sono a tutti in ira ed in non cale,

mentre

Tempo fu già nel quale,
Secondo il lor parlar, furon dilette;

e quindi

Queste così solette
Venute son come a casa d'*amico* (1).

Professione indiretta appare nella Canzone:

O patria degna di trionfal fama (2),

---

(1) *Canzoniere*, parte II, canzone VI, Ediz. citata. Intorno al significato di queste *Tre donne*, cioè *Dirittura*, *Larghezza* e *Temperanza*, non sembra potersi dubitare che esse siano manifestazioni diverse della *Giustizia*, « la quale ordina noi ad amare e operare *dirittura* in tutte le cose » (*Convivio*, IV, 17); e le altre due dipendenze *Larghezza* e *Temperanza* non sono che specie di dirittura, giacchè la Temperanza « è regola e freno della nostra golosità e della nostra soperchievole astinenza nelle cose che conservano la nostra vita » (*Ivi*); e la *Larghezza* o *Liberalità* « è moderatrice del nostro dare e del nostro ricevere le cose temporali » (*Ivi*). In complesso abbiamo qui della Giustizia il concetto che se ne ha dove l'Alighieri parla più esplicitamente delle operazioni volontarie, in ordine alle quali si esercita la giustizia (Cfr. *Convivio*, IV, 9).

(2) *Canzoniere,* III, canzone II.

e nel sonetto:

Se vedi gli occhi miei di pianger vaghi (1);

e se non palesemente diretta, certo per lo meno indiretta, è quella nota del verso:

Giusti son due, ma non vi sono intesi:

professioni tutte che devono presupporsi in chi si denomina *viro praedicante justitiam*, o che per lo meno all'accorto falsificatore della lettera *all'Amico Fiorentino* (2) non sono sfuggite, perchè troppo evidenti.

Tali sono le ragioni che ci inducono a ritenere che la corda non può essere che allusiva alla giustizia, e che quindi non può essere se non un equivalente del *cingulum justitiae*. E questa del resto è una delle immagini bibliche che non deve essere nuova, o sconosciuta al poeta, che cita sovente la *Sacra Scrittura*, dove leggiamo: *Induite armaturam Dei, ut possitis stare adversus insidias diaboli* (3); *state ergo succinti lumbos vestros in veritate, et induti loricam justitiae* (4). Può inoltre una tale immagine essere desunta da Isaia, dove il profeta, parlando del venturo Messia, dice: *Et erit justitia cingulum lumborum eius; et fides cinctorium renum eius* (5). E, ciò che è più degno di nota, parrebbe persino suggerita dal passo seguente l'idea della vittoria della giustizia sull'invidia della Lonza, dove Isaia soggiunge: *Habitabit lupus cum agno: et pardus cum haedo accubabit: vitulus et leo, et ovis simul morabuntur, et puer parvulus minabit eos* (6); dalle quali espressioni emerge l'idea

(1) *Canzoniere*, III, sonetto I.
(2) *Opere Minori*, III. Fraticelli, Firenze, 1862.
(3) San Paolo, *Epistola agli Efesini*, VI, 18.
(4) *Ivi*, 14.
(5) Isaia, XI, 4.
(6) *Ivi*, 5.

della mansuetudine susseguente alla venuta del *Giusto* per eccellenza, idea che pare trasfusa nel concetto dell'avere il poeta cercato di vincere, o mansuefare la Lonza, cingendo anch'egli il *cingulum justitiae,* secondo l'esempio del Salvatore.

L'immagine della *corda*, colla quale volle sottomettere il felino dalla pelle *dipinta*, sembra anche connessa con quella dell'*usbergo di sentirsi puro* o *giusto* (1); e confusa con quella delle *tre donne* che Dante dice essersi collocate *attorno al suo core*: *Dirittura, Larghezza* e *Temperanza*; le quali costituiscono il fondamento della Giustizia secondo l'umana filosofia, ed hanno, secondo il poeta, quale origine comune il *primo amore,* e procedono da quella

..... grazia che da sì profonda
Fontana stilla, che mai creatura
Non pinse l'occhio infino alla prim'onda;

come pare potersi desumere dall'origine della giustizia di Rifeo Troiano, « che tutto suo amor pose a *dirittura* »; e dalle immagini sotto le quali viene esposta l'origine comune della madre d'Amore, o *Bontà*, e della Dirittura, o Giustizia (2). La Dirittura e le sue dipendenti che *circondano* il cuore di Dante, hanno una evidente rassomiglianza di anella collegate in dolce vincolo; e tale immagine conferisce anch'essa in favore dell'opinione che la corda di cui parla il poeta sia allusiva alla Giustizia, di cui, ad imitazione di qualche personaggio da lui ammirato, « portò cinta la corda ».

Così lo scoglio della « corda che avea intorno cinta » si dovrebbe ritenere superato, considerandola quale *cingulum justitiae* atta a vincere la Lonza o invidia, siccome quello che è pure simbolo dell'Amore e della Bontà.

---

(1) *Inferno*, XXVIII, 115-17.
(2) Vedi a pag. 71, nota 1ª.

XIII.

Ciò posto, rimane ancora a spiegare come il *cingulum justitiae* sia stato adoperato come segnale per muovere Gerione, che è «la sozza immagine di froda».

L'ingegno degli antichi non meno che dei moderni commentatori ha intessuto una congerie di finissime argomentazioni che si fanno ammirare, ma che tradiscono il loro difetto nella loro complicata finalità; la quale mi pare che dovrebbe essere volta ad un solo scopo, a dimostrare come colla corda si sia potuto far sapere a Gerione che si richiedeva l'opera sua. e che ciò era voluto dalla *divina podestate;* si è, a mio credere, voluto veder troppo, e si è visto troppo poco, non si è visto quello che più importa.

Indubitatamente, strano è quel buttar giù nell'alto burrato *la corda che avea intorno cinta,* se questa non è reale, ma solo ideale, tanto che la cosa è una di quelle « ch'han faccia di menzogna ». Ma a tali ardiri fantastici è pur d'uopo accomodare il nostro gusto e concedere, alla fantasia del poeta, che, conservando sotto immagine concreta un concetto astratto, significhi ad un mostro, che non capisce che per cenni e per segni, il concetto della giustizia, affinchè lo possa percepire stando giù nel profondo abisso, dove la voce non avrebbe potuto giungere. E permettiamo al poeta che adoperando siffatta corda, la si debba gettare giù dopo averne fatto come un gomitolo, o su per giù come si farebbe in realtà se si dovesse gettare in un dato luogo, anche senza chiederci in grazia di quale principio dinamico siamo soliti a così fare: a Caron dimonio, a Minosse, a Pluto, a Nesso, il suo duce

Virgilio fa intendere, *con parole,* che Dante discende « fra la morta gente » per voler divino:

> Vuolsi così colà dove si puote
> Ciò che si vuole, e più non dimandare;

o con espressioni consimili. A Gerione dà un *segno* della presenza di un *giusto* che sta per attraversare il regno della *frode*; ed il mostro ubbidisce, e non è *tracotante* come « i demoni duri », che vollero impedire ai poeti l'ingresso nella città di Dite (1); anzi Gerione, accorgendosi della presenza di un *giusto,* argomenta che egli deve essere di passaggio colà per volere di Dio: *In hoc manifesti sunt filii Dei et filii diaboli. Omnis qui non est justus, non est ex Deo* (2); e viceversa ogni giusto viene da parte di Lui; contro il Quale è vano « dar di cozzo »; e perciò il mostro compie docilmente il suo uffizio di trasportare i due poeti. Strano è questo mezzo di trasporto, come è strano quello che i poeti hanno ricorrendo ad Anteo; e fra lo strano avvicendarsi di tali uffizi può bene essere attagliato anche il modo di richiederli ai ministri infernali che sono a ciò tenuti, così volendo « quella voglia a cui non puote il fin mai esser mozzo », e che *per grazia* volle che Dante, « anima *viva* », visitasse per la sua salute e per quella del mondo che « mal vive », il regno della « seconda *morte* ».

E così anche la soluzione dell'enigma relativo alla corda che Dante avea intorno cinta, viene a confermare la interpretazione da noi data alla Lonza; e pertanto possiamo per conto nostro considerare come decisa la questione del senso allegorico delle tre fiere.

Tuttavia ci potrebbe ancora essere qualche cavillo: quello spogliarsi della corda è come spogliarsi di un'arma, è come buttar via una virtù:

---

(1) *Inferno*, IX, 91 e seg.

(2) SAN GIOVANNI APOSTOLO, *Ep.* I, 3.

Ben è che senza termine si doglia
Chi per amor di cosa che non duri
Eternamente quell'amor *si spoglia*,

cioè « *Benigna volontade* in che si liqua — Sempre l'amor che dirittamente spira » (1). Orbene anche qui calza il proverbio « non è l'abito che fa il monaco », « chè Iddio non vuole religioso se non il cuore » (2), condizione senza di cui le cocolle

Sacca son piene di farina ria:

a lui che ha gettato via il segno o simbolo, rimane la cosa e lo dice più giù:

. . . . . coscienza m'assicura,
La buona compagnia che l'uom francheggia
Sotto l'usbergo del sentirsi *pura;*

cioè *induet pro torace Iustitiam; et accipiet pro galea iudicium certum* (3).

XIV.

Ma, ciò non ostante, ci potrebbe essere chi non si senta intieramente soddisfatto, senza completare queste conclusioni con qualche riflessione intorno al *sovrasenso politico* che da molti commentatori viene attribuito al « Poema sacro », e particolarmente alle tre fiere; giacchè, per limitarmi, i più credono che la *Lonza* adombri le Repubbliche italiane, il *Leone* la Casa di Francia, e la *Lupa* significhi o Firenze o la Curia romana.

(1) *Paradiso*, XV, 1 e seg.
(2) *Convivio*, IV, 28.
(3) *Inferno*, XXVIII, 115 e seg.; *Liber Sapientiae*, V, 19.

Or bene, senza dilungarmi a discutere intorno alle varie ipotesi, mi limiterò a notare e rilevare quello che mi pare *difetto* comune di tutte queste personificazioni individuali e collettive, difetto di estensione di luogo e di tempo che sarà più oltre messo in evidenza; e quello che mi pare *vizio* della maggior parte di esse, in quanto partono da un supposto falso, quale è il supposto che Dante subordini la morale alla politica e financo allo spirito di parte. E per quest'ultimo riguardo sento pertanto di dover qui ripetere ciò che tre lustri or sono, in un lavoro a cui, tra gli imputabili, non si possono certo attribuire nè adulatrici, nè supine servilità, con fermissima convinzione ed onesta franchezza, ho senza esitanza osato affermare: « Dire che Dante nel giudicare la moralità degli individui subordinasse questa alla politica, è non darsi per inteso che il poeta filosofo subordina tutto alla morale, in lode alla quale dice che essa era presente — « quando « Dio apparecchiava li cieli; quando con certa legge « e con certo giro vallava gli abissi; quando suso fer- « mava l'etere e sospendeva le fonti dell'acque, ecc., « con lui era, disponente tutte le cose » — (1). E ciò sia qui ripetuto a quelli che avessero ancora « corte l'ali » ad innalzarsi al di sopra di quel pregiudizio, che pesò, non certo con illuminata equità, sul conto del così detto *Ghibellin fuggiasco:* il poeta non subordinò la morale alla politica, ma sottopose la politica alla morale più pura e più alta che si sia potuta concepire da mente umana, cioè alla morale razionale dei filosofi pagani, che diventa morale mistica presso i filosofi cristiani, di cui è seguace scrupoloso.

Riconosciuti ed accettati i loro principii, ne trae

---

(1) Vedi fra gli altri il capitolo IX, *Del soggettivismo di Dante politico e partigiano supposto nella rappresentazione storica del poema*, nelle mie *Indagini storico-politiche sulla Vita e sulle Opere di Dante Alighieri*, Torino, Roux, 1893.

tutte le conseguenze, e fonda su di essi la base delle supreme istituzioni che devono reggere l'umana famiglia e guidarla al duplice destino spirituale e temporale, la Chiesa e l'Impero, i quali sono depositari delle norme che deve seguire l'uomo nella « selva erronea di questa vita »: chi conosce il vero bene non erra e non ha bisogno di guida, ma questi fanno eccezione; e perciò « la Provvidenza che governa il mondo » dispose che vi fossero « duo soli » per far conoscere le due vie « del mondo e di Deo » (1). Quindi era d'uopo seguir una duplice legge ed un duplice governo:

Onde convenne legge per fren porre:
Convenne rege aver che discernesse
Della vera cittade almen la torre (2),

per le stesse ragioni che abbiamo rilevato in principio di questo studio. Le due autorità sono costituite da Dio nelle persone del Papa e dell'Imperatore, e queste devono andare « per un cammino », aiutarsi a vicenda. Ma la cupidigia dei beni terreni « ha fatto lupo del pastore; « per cupidigia » gli imperatori erano distratti dal loro ufficio e « *disertavano* il giardin dell'impero ». E così la cupidigia, mentre « ha disviate le pecore e gli agni » nell'ordine spirituale e li ha resi « pecore matte », li ha pure ammaliati nell'ordine delle cose civili; onde agli italiani è detto:

La mala cupidigia che v'ammalia
Simili fatti v'ha al fantolino
Che muor di fame e caccia via la balia.

E ciò era più che naturale: « il Pastor che precede », sopra tutto questi che era il *luminare maius,* dava agli uomini il cattivo esempio di « mirare a terra »,

(1) *Purgatorio*, XVI, 105-106.
(2) *Ivi*, 94-96.

ai « beni secondi », ai « ben vani », dimenticando il cielo; onde tutta l'umana famiglia era « fuori di strada » per non sapere essa la vera via, e per mancanza di guida. Anzi la guida stessa dando agli uomini l'esempio pernicioso del *cibarsi di terra,* fa sì che

La gente che sua guida vede
Pure a quel ben ferire ond'ella è ghiotta,
Di quel si pasce e più oltre non chiede (1).

E quindi il poeta, alludendo alla Lupa nel verso:

Molti son gli animali a cui *s'ammoglia,*

dice ai pastori, o Cardinali italiani: *cupiditatem unusquisque sibi duxit in uxorem, quemadmodum ut vos.* E la cupidigia colla sua « fame senza fine cupa » pesava su tutta l'umanità, aggravandola di tutti i mali di cui è causa negli individui, ingenerando negli animi quella contumacia verso chi si disponeva, a quando a quando, a *risanare le piaghe* che l'avevano *morta:* non ubbidiva a chi era tenuto, mentre *cieca* non riusciva a scoprire la via che conduce alla pace ed alla felicità, da quella inseparabili, e ci rimetteva anche in quanto si disponeva « a triste ruina », alla ruina di una *seconda morte,* popolando l'Inferno e lasciando vuoti gli scanni a lei destinati in cielo.

La lupa che induceva gli individui alla ricerca dei beni secondi, faceva sì che fra essi nascesse quella gelosia che li teneva disuniti ed in guerra tra loro. Un'apparente concordia di fronte ad un nemico comune tenne qualche tempo unite le genti in ciascuna città; ma già fin d'allora si manifestava fra una città e l'altra una specie di *egoismo,* che noi diremmo *campanilismo,* la *preda collettiva* della Lonza, per cui città e repubbliche stavano in sospetto, quando non si dilaniavano tra loro in aperta guerra. Il perenne stato di guerra che agita le repubbliche italiane, le lotte fratricide,

(1) *Purgatorio*, XVI, 100 e seg.

scissure sanguinose che infestano il mondo in genere e l'Italia in particolar modo, dove

. . . . . l'un l'altro si rode
Di quei ch'un muro ed una fossa serra (1);

come procede la *contumacia,* la *protervia,* la *inflessibilità* propria del leone, iroso ed intollerante di qualsiasi freno, male che si rivela in quello spirito di ribellione a qualsiasi autorità, sotto il duplice aspetto del non voler ubbidire e del non voler badare ai « duo soli » che erano destinati a far conoscere la via « del mondo e di Deo ».

A riepilogo di questo studio sulle tre fiere concluderemo che resta per noi infondata qualsiasi personificazione individuale o collettiva; esse adombrano un triplice ordine di prave tendenze da cui nascono tutti i mali che travagliano l'umanità e specialmente la famiglia italiana. Nessun individuo pertanto, nessun ordine di cittadini è rappresentato in questa o quella fiera, come opina il Casanova (2), non essendo essi altro che vittime più o meno cospicue delle singole male tendenze. Non si può dubitare, è vero, che le fiere possono figurare l'immagine, il tipo dei peccatori, e che i *lupi* che stanno « sulle rive del fiero fiume », e che vediamo « di can farsi lupi » approssimandosi a Firenze, sono gente « avara »; ma oltre che questi sono individui e non specie, si deve tener presente che essi sono affetti da cupidigia, sono possessi di cupidigia, non la cupidigia stessa, come i febbricitanti non sono la febbre, ma vittime di essa. Firenze sarà dunque una delle vittime più notevoli di cupidigia; ma risalire da Firenze alla identificazione della Lupa non si può senza dimenticare che questa « tutto il mondo occupa », specialmente per le

(1) *Purgatorio*, VI, 83-84.
(2) Vedi PERSICO, *Op. cit.*, pag. 58.

sue frodi; e senza tener conto che inveisce contro la lupa « il savio gentil che tutto seppe », e la conobbe prima che sull'Arno sorgesse « il nido di malizia tanta ». Per le stesse ragioni non si può concepire che la lupa possa essere identificata colla Curia romana, cupida di beni mondani, essendo anche essa una *preda* della lupa, la quale annovera fra le altre sue vittime più cospicue la Casa di Francia, come appare nel Canto XXI del Purgatorio, dove si accennano tutti i delitti che per cagion sua si sono commessi da quei regnanti e principi. E per tacere degli altri assurdi che verrebbero da una tale personificazione, valga solo quello rilevato dal D'Ovidio, che la Curia romana o Lupa, alla venuta del Veltro, avrebbe dovuto *ritornare* nell'Inferno (1); mentre si sa che essa, quale « primo convento » di Cristo, ebbe tutt'altro punto di partenza che l'Inferno, e tale che in Paradiso si esclama:

. . . . . O buon principio
A che vil fine convien che tu caschi (2);

ed inoltre essendo pur sempre necessaria l'istituzione della Chiesa diretta dalla Curia, il mandarla all'Inferno sarebbe contrario a tutte le aspirazioni di Dante in ordine ad essa, volendo egli semplicemente ricondurre all'ufficio suo chi lo trasandava (3).

La Casa di Francia, che evidentemente è uno dei più formidabili oppositori non solo dell'Impero, ma anche della Chiesa, è, si può dire, la *preda* più cospicua del Leone; ma non si può dire che significhi in tutta l'estensione ciò che nel leone è raffigurato;

---

(1) *Inferno*, I, 110-111.
(2) *Paradiso*, XXVII, 59-60.
(3) Vedi, nell'opera mia citata, *Il Papato e Dante*, p. 153 e seg.

e ciò appare perfino nell'esempio che si cita a sostegno di quell'opinione, quello cioè dei versi:

. . . . . ma tema degli artigli
Ch'a più alto leon trasser lo vello (1);

il senso dei quali appena occorre osservare che non può essere se non che ben altri leoni che non sia «Carlo novello» furono domi dall'aquila, simbolo della imperiale potestà, che altra volta tenne a segno principi e re assai più potenti: si ha così un semplice traslato che sotto il suo velo ci lascia scorgere in tutta la sua evidenza l'idea che raffigura. Vero è che nel Leone individuo è non meno palese l'accenno alla *protervia* e *contumacia* significate nel simbolo generico del Leone del I canto; ma si cadrebbe nell'assurdo più grossolano concentrando in esso quel senso universale che racchiude il Leone simbolico astratto, e che secondo noi rappresenta la superbia, ma non i superbi, significa cioè la causa e non gli effetti o le vittime di quella infermità.

Nelle repubbliche italiane in fine vediamo gli effetti dell'*invidia,* delle *odiora pessime,* in quanto in quelle

. . . . . l'un l'altro si rode
Di quei ch'un muro ed una fossa serra;

saranno quindi per noi *prede* della Lonza e non uniche prede, non che essere la Lonza stessa. E, concludendo, ripeteremo che queste personificazioni individuali e parziali hanno tutte il difetto comune di estensione di luogo e di tempo: le tre fiere adombrano i tempi antichi, i tempi dell'età di mezzo e quelli pure che vennero dopo; coloro che hanno interpretato in termini così ristretti il loro significato, non sembrano aver badato nè al principio fondamentale di quella allegoria, nè all'intenzione vera del poeta, la cui va-

(1) *Paradiso*, VI, 107-108.

stità di concetti varca i limiti della sua patria e quello de' suoi tempi, e non per nulla si dice che egli è poeta mondiale. E ciò che si volle chiamare *sovrasenso politico* ha per punto di partenza e per base di consistenza quello che si potrebbe denominare più propriamente *effetto politico* dei disordini morali adombrati nelle tre fiere: dagli effetti si volle risalire alla causa, dando luogo a quel sofisma generalmente accettato, finchè non si è discusso, ma che non regge alla prova,

Se ben si guarda con la mente sana.

PARTE SECONDA

PARTE SECONDA

La missione, il carattere e la dignità del Veltro e del DXV precursori dell'umanità ideale dantesca.

I.

Benvenuto de' Rambaldi da Imola, nell'autorevole suo commento alla *Divina Commedia*, quando giunge a chiosare il verso 101 del Canto I dell'Inferno, si fa una domanda che merita a nostra volta di essere qui ripetuta: *Sed quis erit iste veltrus, de quo multi multa falsa et frivola dixerunt, de quo sunt tot contentiones, tot opiniones?* (1). La risposta però che egli ci dà è simile a quella dei più notevoli commentatori antichi, e come essi, egli ondeggia tra la interpretazione mistica del Bambaglioli, secondo il quale il Veltro sarebbe Gesù Cristo, e quella umana che vedeva nel Veltro un principe secolare: *Dantes qui studet imitari Virgilium, voluit facere simile passum ambiguum; unde dico quod illud quod Dantes dicit de veltro potest intelligi de Christo et de quodam principe futuro* (2).

(1) Benvenuti de Rambaldis de Imola, *Comentum super Dantis Aldigherii Comoediam*, tomo I, pag. 55. Firenze, 1887.
(2) *Ivi*, pag. 56.

Su per giù di questo parere erano gli altri commentatori, fra i quali vi è chi crede che il Veltro potesse essere un papa. Basti ricordare l'autore anonimo delle *Chiose sopra Dante,* pubblicato da Lord Vernon, il quale dice:

E per questo veltro chettoccha l'altore qui ciene assai oppenioni e chi tiene che sara uno imperadore il quale verra adhabitare a roma e per costui saranno chacciati imapastori di santa chiesa. Echegli riconciliera la chiesa di buoni e di santi pastori e per questo italia se ne rifara. Altri tenghono oppenione che diciesse di Cristo quando verra aldi del giudicio addare lultima sentenzia. Impero che allora sara dischacciata superbia avarizia luxuria e ogni vitio e messi copecchatori nello inferno. E chi tiene che sara un papa che sara tanto gusto e santo che questi vitj torravia dasanta chiesa e che i suoi pastori terranno buona e santa vita maio nol credo (1).

Ed ora, riferendoci ai commentatori che vennero dopo, senza diffonderci a ritessere la storia delle discussioni più o meno calme, più o meno serene, più o meno proficue, ci limiteremo a ricordare che, da circa tre secoli, come dice il Witte, predominava la opinione che un tale principe fosse Can Grande della Scala, quando Carlo Troya, con due successive pubblicazioni sul Veltro, venne « ingegnosamente e con profondo sapere storico », sostituendo a Can Grande, Uguccione della Faggiuola; nè checchè ne sia seguìto in merito, gli si può negare un tributo di lode, se a scovare il Veltro, apportatore di salute all' « umile Italia », allora più che mai avvilita e schiava, ebbe la costanza di investigarlo sulle pergamene e sui codici dimenticati negli archivi, e di « proseguirlo per valli e monti », come dice il Balbo. E così credè

(1) *Chiose sopra Dante.* Testo inedito pubblicato per cura di lord VERNON. Firenze, 1846, pag. 17-18.

averne ravvisate le vestigie tra i monti Feltrii, nido di Uguccione della Faggiuola, prendendo per guida il verso col quale il poeta volle indicare la nascita del tanto discusso e pur sempre enigmatico apportatore di salute, di cui il poeta dice:

E sua nazion *sarà* tra Feltro e Feltro.

Ma Uguccione della Faggiuola, come obbiettava Niccolò Tommaseo, nel 1300 era già nato; e ciò riusciva contrario tanto all'opinione del Veltro faggiuolano come a quella del Veltro scaligero, che nel 1300 aveva « pur nove anni »; onde il Tommaseo, oramai scherzando sulla questione del Veltro, spiegava *nazion* nel senso di *dominio,* e, per varie ragioni storiche e politiche, preferì l'antica opinione che riteneva lo Scaligero quale Veltro vaticinato dal poeta (1), seguìto fra gli altri dal Witte, con certa restrizione di tempo. Giacchè è bene ricordare che questi non lo ritiene per tale sin dalla nascita, ma solo quando, fallita la impresa di Enrico VII, gli successe in Italia quale vicario imperiale e, debellati i Guelfi a Soncino, cessava di essere un dinasta municipale, e diventava capo di tutti i Ghibellini (2). Riguardo al quale si credette superata la difficoltà che sorgeva per l'espressione allusiva al dominio *tra Feltro e Feltro,* interpretando nel senso che il Veltro doveva avere la sua gente tra Feltre, città della marca trevisana, e monte Feltro nella Romagna, termini fra cui si estendevano i suoi dominii. Ma, sopratutto, l'opinione in favore

---

(1) Vedi Isidoro Del Lungo, *Dino Compagni e la sua Cronica.* Firenze, 1879, vol. II. Appendice: nota XI, pag. 528; dove si fa una rapida rassegna delle discussioni sul Veltro dantesco, e specialmente dei dibattiti fra Carlo Troya e Niccolò Tommaseo.

(2) Carle Witte, *Dante Forschungen Altes und Neues.* Halle, 1869-79, I, pag. 137-139.

dello Scaligero trovava appiglio e fondamento nelle qualità morali che Dante gli tributa, qualità proprie del Veltro allegorico, là dove, alludendo alla « cortesia del Gran Lombardo », presso cui avrebbe trovato rifugio ed ostello, dice:

Con lui vedrai colui che impresso fue,
Nascendo, sì da questa stella forte,
Che notabili fien l'opere sue.
Non se ne sono le genti ancora accorte,
Per la novella età; chè pur nove anni
Son queste rote intorno di lui torte.
Ma pria che il Guasco l'alto Arrigo inganni,
Parran faville della sua virtute
In non curar d'argento nè d'affanni.
Le sue magnificenze conosciute
Saranno ancora, si che i suoi nemici
Non ne potran tener le lingue mute.
A lui t'aspetta ed a' suoi benefici:
Per lui fia trasmutata molta gente,
Cambiando condizion ricchi e mendici.
E porterane scritto nella mente
Di lui, ma nol dirai: e disse cose
Incredibili a quei che fia presente (1).

Ma neanche il grande Scaligero poteva essere il Veltro futuro, perchè in quell'anno, 1300, aveva « pur nove anni »; nè lo preservava dal naufragio il ripiego della chiosa di *nazion* in senso diverso da *nascita;* e riusciva pur sempre strana la maniera con cui il poeta avrebbe voluto esprimere il luogo della nascita del profetato apportatore di salute all'*umile Italia.* Eliminati così i principi già in vita nel 1300 per le difficoltà che sorgevano riferendo le allusioni a determinate persone, difficoltà che rinascevano anche riferendole ai nati dopo quell'anno, si cominciò a pensare ad un Veltro *nonnato* (2); ed in fine si credette miglior

(1) *Paradiso*, XVII, 76-93.
(2) Vedi I. DEL LUNGO *Op. cit.*, II, pag. 548.

partito di associarsi al Boccaccio, il quale confessa apertamente di non capire quello che il poeta voglia intendere (1).

Del resto non possiamo qui, per debito di giustizia, passarci di rilevare come il Tommaseo non sembra aver dato valore assoluto alla sua opinione in favore del Veltro scaligero; e ciò appare anche dalle assennate riserve in proposito che egli premise alle sue argomentazioni contro l'ultimo libro del Troya sul Veltro di Dante: « Io ardisco credere, dice, che l'Alighieri, fermo in certi principii di civile moralità, quanto alle persone variò opinione più d'una volta, appunto per questo che ne' principii era fermo: e ardisco soggiungere che in certe stagioni dell'infelice sua vita le invocazioni al salvatore d'Italia erano un desiderio indeterminato, e tenevano di quell'ideale, di cui nella Monarchia tengono i principii suoi stessi » (2).

Questa indeterminatezza, contenuta entro i limiti del ragionevole, se bene si osserva, segna un reale progresso nella questione sul Veltro, in quanto ci sgombra il terreno da quelle individualità, le quali, se potevano avere col Veltro simbolico qualche cosa di comune, non potevano con esso identificarsi sotto altri aspetti e per altre qualità che stridevano troppo con quell'altissimo ideale che il Veltro personifica. Ma anche la soverchia indeterminatezza deve qui evitarsi, come l'estremo opposto; se si eccede per questa via si corre all'assurdo, all'inconcepibile; e così sembra, e non a me solo, aver ecceduto un esimio cultore di studi danteschi, Giuliano Fenaroli, lasciandosi trascinare troppo fuori della realtà, da quella realtà che

---

(1) *Il comento di* Giovanni Boccacci *sopra la Commedia.* Firenze, 1863, vol. I, pag. 192.

(2) Niccolò Tommaseo, *Nuovi studi su Dante.* Torino, 1865, vol. II, pag. 273.

non si scompagna mai dalle concezioni idealiste del grande nostro poeta (1).

« Vago, indeterminato questo Veltro, quanto al tempo, al luogo, alla persona — dice un altro egregio scittore, Vittorio Cian — sta bene, per la semplice ragione che esso non era ancora apparso sull'orizzonte della storia; ma non quanto alla qualità, all'officio onde aveva ad essere rivestito, e che dovevano conciliarsi, armonizzarsi con gli ideali morali e politici del poeta, anzi essere quasi ingenerato da quelli. Un'indeterminatezza spinta sino a questo segno, sino all'astrazione più assoluta e scolorita, sino allo annullamento d'ogni concetto politico, anzi d'ogni qualità terrena ed umana, non esito a dirla contraria ai procedimenti più comuni e più ragionevoli della *umana* psicologia, repugnantissima poi e inammissibile quando si tratti dell'Alighieri, che anche senza volerlo, proiettava la luce dell'anima sua dappertutto, su personaggi e su fatti e pensieri così del passato, come del presente e dell'avvenire » (2).

II.

Questa reazione contro la soverchia indeterminatezza era ben naturale che dovesse rinascere quale effetto immediato della gara nobilissima che ferve negli studi su Dante; cosicchè ora la questione sul Veltro, libera

---

(1) GIULIANO FENAROLI, *Il Veltro allegorico della Divina Commedia.* (*Rassegna Nazionale*, anno XIII, 1891, fascicolo del 1° ottobre).

(2) VITTORIO CIAN, *Sulle orme del Veltro.* Messina, G. Principato, 1897, pag. 18.

dalle individualità e dalle astrazioni eccessive, con criterio più sicuro, è posta nello studiare il Veltro ed il *Cinque cento dieci e cinque,* nella natura della loro missione, nel carattere della loro dignità, nel loro grado sociale, tenendo presente il fine della *Divina Commedia,* altissimo sempre, come altissima è la mèta del Veltro e del DXV. Cadute e messe in oblìo le stranezze ridicole e pazze, escogitate o « per parere » o per manìa di far dire dal maggior poeta ciò che a ciascuno stava più a cuore, si ritornò alle opinioni dei più antichi commentatori, i quali essendo più vicini al poeta, dovevano conoscerlo meglio di coloro pei quali i tempi in cui visse Dante possono chiamarsi « antichi » e quindi oscuri; e perciò anche meglio di coloro che dovevano essere ignari del vero carattere dell'età in cui è sorto il poema ed anche essere meno ben disposti a capire il capolavoro, appartenendo ad una civiltà diversa per indole e per aspirazioni. E così ora i dantologi, fatta qualche rarissima eccezione, oscillano, come gli antichi, tra la interpretazione mistica di un papa angelico e quella di un saggio principe secolare, dissenzienti sopra tutto in quanto vuolsi dagli uni che il Veltro ed il *Cinquecento dieci e cinque* siano una personalità identica; e dagli altri si vuole distinto il primo dal secondo, ravvisando in essi un carattere ed una missione diversa. Fra questi ultimi, precorsi, per fare un solo nome, da Luigi Bennassuti veronese (1), va ricordato il Del Lungo, che raffigura nel Veltro un carattere mistico, un pontefice ideale, e nel DXV un carattere secolaresco e violento, un principe secolare, astenendosi dal discutere se questi possa essere un imperatore; ed il D'Ancona, il quale, mentre non è

(1) Luigi Bennassuti, *La Divina Commedia di Dante col Commento cattolico.* 1864-68, Verona.

alieno dall'ammettere che il Veltro possa essere un pontefice, raffigura un imperatore nel DXV (1).

Fra gli stranieri che hanno assistito e preso parte a questo dibattito, merita menzione Ignazio von Döllinger, il quale ha ravvisato nel Veltro un carattere morale e religioso che personificherebbe un fondatore di ordine monastico, e nel DXV un carattere politico, identificandolo con un imperatore, al quale il Veltro faciliterà il còmpito di uccidere « la fuia ed il gigante che con lei delinque ».

Meno deciso intorno alla identità del Veltro, il professor F. X. Kraus, ritiene verisimilissimo che il DXV sia un imperatore, e che difficilmente si può provare l'identità di esso col Veltro, ma che non si può del pari confutare con evidenza: *Dass der Dux ein Kaiser sein werde, wird wohl als wahrscheinlichste Deutung übrig bleiben. Dass er identisch sei mit dem Veltro, kann schwerlich erweisen, aber auch nicht mit Evidenz widerlegt werden.* Ed in merito alla opinione di Guiniforte delli Bargigi, che attribuisce al Veltro un carattere ed una missione morale identificandolo con un « principe di somma virtù », un « Sant'Uomo » che « non metterà affezione a beni temporali », sotto il quale « saranno esterminati e cacciati li vizi, e specialmente l'avarizia dal mondo » e « mostrando la via del ben vivere », osserva che *Diese Erklärung kann aber den Dux nicht treffen: jener heilige Mann konnte als Veltro nur die Disposition der Gemuther wecken, welche der Ankunft des Dux vorauszugehen hätte* (2).

---

(1) I. Del Lungo, *Op. cit.*, II, pag. 552; Alessandro D'Ancona, *Il Veltro di Dante;* nelle *Varietà Storiche e Letterarie*, S. II, Milano, 1885, p. 51-52.

(2) I. von Döllinger, *Dante als Prophet;* in *Akademische Vorträge.* Nordlingen, 1888, I; — Franz Xaver Kraus, *Dante, sein Leben und sein Werk — Sein Verhältniss zur Kunst und Politik.* Berlin, G. Grote'sche, 1897, pag. 479.

Non ostante l'autorità di così reputati maestri, altri pure benemeriti per istudi notevoli su questo argomento, seguono l'opinione che i due personaggi siano un medesimo simbolo; e fra questi ricorderemo, siccome più recenti, il prof. Vittorio Cian ed il prof. conte Antonio Medin, per i quali nel Veltro e nel DXV, sarebbe adombrato un imperatore; il prof. Francesco Torraca, il quale prima opinava che il Veltro e il DXV siano un pontefice ideale che preparerà la via al ritorno dell'imperatore, e farà rifiorire le sorti del papato e dell'impero e ultimamente ravvisò nel DVX un *Cristo*, cioè un *Unto* o Re, confondendolo tuttavia col Veltro; e Ruggero della Torre, il quale crede che il Veltro ed il DXV siano il poeta stesso (1); e fra gli stranieri e siccome autore dell'ultimo notevole studio su questo argomento, ricorderemo Alfred Bassermann, il quale ritiene che VELTRO *und* DUX *sind... nicht zwei verschiedene Gestalten der Dantes'chen Apokalipse, sondern eine einzige, der alleinige Träger seiner Hoffnungen und zwar der gleiche Retter, den die Volksphantasie in dem Kaiser der Kaisersage ersehnte* (2).

Mentre in ordine al Veltro le opinioni oscillano fra

---

(1) Vedi VITTORIO CIAN, *Op. cit.*; — ANTONIO MEDIN, *La profezia del Veltro* (Estratto dal vol. V degli *Atti e Memorie* della R. Accademia di Padova). Padova, 1889; — FRANCESCO TORRACA, *Il Veltro dantesco e il Dux* (*Rivista critica della Letteratura Italiana*, a. VII, n. 6, col. 184-85); e *La Divina Commedia di D. A. nuovamente commentata* da FRANCESCO TORRACA, Roma-Milano, Società Editrice Dante Alighieri di Alberighi, Segati & C. 1905; *Purgatorio*, nota al v. 40; — RUGGERO DELLA TORRE, *Poeta Veltro*. Cividale, tip. Fulvio Giovanni, parte I, 1887, parte II, 1890; e *La fortuna del « Poeta Veltro » nel* XIX *secolo*. Firenze, Bernardo Seeber, 1891.

(2) ALFRED BASSERMANN, *Veltro, Gross-Chan und Kaisersage* (Estratto dai *Neue Heidelberger Jahrbücher*, vol. XI). Heidelberg, Koester, 1901.

la personificazione di un pontefice o di un imperatore o principe secolare, quasi tutti i commentatori e dantologi propendono a credere che il *Cinquecento dieci e cinque* sia un duce od un principe secolare.

A giustificare la disposizione delle lettere D, cinquecento, X, dieci, V, cinque, in DVX, il Tommaseo dice: « Quando interpreti antichi ci insegnano che il *Cinquecento dieci e cinque* significa DVX (la qual cosa e' non potevano certo attingere se non a chi l'ebbe udito da Dante stesso), la loro testimonianza acquista almeno in parte valore di prova storica; e la necessità di premettere la V alla X per formare il nome DVX, si fa prova anch'essa che la soluzione dell'indovinello non poteva essere inventata a capriccio. Nè la licenza del premettere l'uno all'altro numero parrà strana a chi pensi che nell'uso comune tale spostatura si fa, dicendo noi *quintodecimo* talvolta e sempre *duodecimo* » (1).

Questa osservazione per giustificare la disposizione delle lettere DXV in DVX, lascia supporre, anzi vi è chi la crede inevitabile, che il poeta questa volta si piegasse alle esigenze della rima in *inque*, e per essa rendesse più oscuro l'enigma; cioè lascia credere che il poeta avesse in mente un DVX e che per necessità della rima si inducesse a scambiare il posto delle due lettere VX in XV per poter finire il verso in *inque*. Ma Dante non è poeta a cui le forme si impongano, o che nella scelta di esse si appigli alla peggiore, e per amore della forma si induca a fare violenza al concetto; ammetterei invece che egli abbia piuttosto voluto rendere più intricato l'enigma del suo vagheggiato DVX e che tuttavia si debba conservare la disposizione in cui le ha messe il poeta e quindi leggere DXV; disposizione che il Torraca ha

(1) *Op. cit.*, pag. 261.

reputato doversi conservare, come già prima di lui Augusto Kopisch, traducendo l'espressione DXV per *Domini Xristi Vicarius* (1).

Loc. cit. — Al Torraca si accosta nel conservare tale disposizione P. CHISTONI, nell'opuscolo *Il monogramma di Cristo e l'enigma dantesco DXV*. Parma, Tip. L. Battei, 1905.

Non si può non accettare la conclusione del Chistoni riguardo alla interpretazione del monogramma ☧ che troviamo frequente in lettere greche e romane in atti notarili di quell'età e che tutti sanno leggere sulle lapidi sepolcrali, e si può accettare l'aggiunta del D e del V, se non per le ragioni che egli adduce, per il fatto che esse traducono in cifre romane maiuscole la numerazione *dieci e cinque;* ma siamo lungi le mille miglia dalla interpretazione di esse in *Deus Christus venturus*. E ciò perchè tale « ermeneusi antica, sostenuta », come egli dice, « validamente anche da moderni », è in contraddizione con parecchi passi di Dante, il quale non attende alla fine del mondo, ma al migliore andamento delle cose umane (*Parad.*, XXVII, 144-148); e tale miglioramento non presente a breve scadenza, ma spera che avvenga

...prima che gennaio tutto sverni,
Per la centesma ch'è laggiù negletta,

che è quanto dire prima che gennaio accada (senza l'intercalare convenuto più tardi nella riforma del calendario, ma trascurata da G. Cesare) in principio della primavera; il che a rigor di termini porterebbe ad un periodo di tempo di migliaia di secoli. Vero è però che molti commentatori vedono in ciò una esagerazione ironica, adducendo anche in prova di ciò il *tosto* del v. 63 del medesimo canto; ma si deve osservare che, con l'avverbio *tosto*, si allude alla venuta di un *difensore* e soccorritore di Santa Chiesa; mentre coll'accenno al *gennaio svernato* si vuol significare il tempo in cui avverrà effettivamente una rigenerazione dell'umana società, la quale sarà opera non del solo *difensore* della Chiesa, ma sopra tutto di quel personaggio che è invocato al v. 11 e seg. del c. XX del Purgatorio, il quale ha un'altra missione da compiere diversa da quella del DXV. Ma anche accettando tale spiegazione troveremmo un altro « intoppo »:

Ma tale interpretazione, a parte le altre obbiezioni che si potrebbero fare, non incontrò il favore di tutti; e, fra gli altri, il prof. conte Carlo Cipolla osserva che « si può obbiettare che *Dominus Christus* è una locuzione strana, assurda. Bisognerebbe dire *Dominus noster Jesus Christus,* ma allora l'interpretazione del Torraca se ne va in fumo » (1).

Tuttavia l'illustre nostro maestro ci permetterà di osservare che dalla espressione liturgica *Dominus noster Jesus Christus* si allontanano spesso specialmente

---

dovremmo leggere *Un Deus Christus venturus*, quasi ce ne fosse più di uno, il che sarebbe semplicemente un'eresia, e noi sappiamo che Dante non è eretico neppure per isbaglio. E per dirla in breve, tale *ermeneusi* è fondata su di una erronea interpretazione di un passo del cap. XV del secondo trattato del *Convivio*, dove secondo il Chistoni, « occorre questa *triste* ammissione »: « Noi siamo già nell'*ultima* etade del secolo, e attendiamo veracemente la consumazione del celestiale movimento ». Come è premesso da Dante, « il Cielo stellato », « per lo movimento quasi insensibile, che fa da Occidente in Oriente per *un grado* in cento anni » (cioè in un secolo), « significa le cose incorruttibili, le quali ebbero incominciamento e non aranno fine... », « chè fine della circulazione è redire a un medesimo punto, al quale non tornerà questo cielo ». E senza punto rattristarsi, con tutta la calma propria degli astronomi, ravvisa *veracemente*, cioè con certezza, vicino il termine di uno di tali periodi di cento anni o secolo astronomico, avendo escluso il termine della serie dei secoli, che non avverrà mai. Per tutte queste ragioni si deve concludere che l'allusione alle stelle *propinque* non si riferisce alla fine del mondo o alla venuta di Cristo, ma alla venuta di un messo di Dio, non giudice dei vivi e dei morti, ma semplicemente punitore dei due più gran delinquenti che infestano il mondo, come si potrà vedere nel processo di questo studio.

(1) CARLO CIPOLLA, *Il trattato « De Monarchia » di Dante Alighieri e l'opuscolo « De potestate regia et papali » di Giovanni da Parigi.* Torino, Clausen, 1892; nota II di pag. 49.

UNIV. OF CALIFORNIA

i poeti, liberi di scegliere quella espressione che loro aggrada. Valga tra i molti altri esempi *Christo Domino,* che possiamo vedere a pag. 640 del Tomo I della *Collectio vet. scriptorum* del Martène, espressione del resto molto frequente nella liturgia della Chiesa e in Sant'Agostino, dove, oltre *Christum Dominum*, è non meno frequente *Dominus Christus* che *Dominus noster Jesus Christus*, denominazione che si trova abbreviata in *Domino Christo* anche negli *Acta Apostolorum*, dove San Paolo dice: *Domino Christo servite* (1). Ma se dobbiamo rilevare il debole di questa interpretazione, esso appare in tutta la sua evidenza, non tanto nella stranezza della locuzione, quanto nel significato della sigla DXV, che sarebbe, secondo questa ipotesi, un vicario di Cristo; e quindi non solo si allontanerebbe dalla interpretazione della maggioranza dei commentatori antichi e moderni, ma si troverebbe in evidente stonatura con l'apposizione *Messo di Dio,* che il poeta fa seguire alla espressione numerica *cinquecento dieci e cinque*; e darebbe al *Christi vicarius* un carattere violento, che a sua volta è incompatibile coll'ideale di pontefice che il poeta vagheggia, rivestito di autorità puramente morale e religiosa, col simbolo del pastorale disgiunto dalla spada. Assai più verisimile è pertanto la nuova interpretazione che il Torraca ha dato ultimamente leggendo un DXV *un Cristo* o Unto del Signore o Re; ma riesce arbitraria ed incompleta la spiegazione partendo dal monogramma di Cristo, riguardo al D ed al V, ravvisati nell'intreccio ☧, che si legge semplicemente *Christus* nella abbreviatura Χρ; ed è arbitrario davvero che in un monogramma greco si debbano ravvisare, oltre le due componenti greche, due risultanti latine; ed è incompleta la spiegazione in quanto non si dà il significato,

(1) Cfr. SANT'AGOSTINO, *De Civit. Dei*, specialmente i Libri XVII e XVIII; — SAN PAOLO, *Epistola Coloss.* Cap. III, 24.

se non della D che si potrebbe leggere *Dei,* quello della V che non deve essere casuale o inventata a servizio della rima. Quando, nei primi tempi del cristianesimo, si vollero esprimere acrosticamente gli attributi di Cristo congiunti al suo nome proprio si ricorse al simbolo del pesce, detto in greco ἰχθύς, ΙΧΘΥΣ, in cui si legge Ἰησοῦς Χρειστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτήρ, cioè *Jesus Christus Dei Filius Salvator,* senza ricorrere a lettere latine (1). Quindi anche questa volta riesce opportuno l'avvertimento del poeta relativo alla risoluzione di questo enigma, e dobbiamo senz'altro approfittarne:

> Ma tosto fien, *li fatti,* le Naiade [Lajade]
> Che solveranno questo enigma forte:

e se *i fatti* non si sono avverati, possiamo conoscere quali avrebbero dovuto essere, e *dai fatti,* cioè dalla missione, conoscere il carattere e la dignità di chi li doveva compiere. Qui sta il perno della questione; e perciò la base del criterio da seguirsi per chi desideri giungere allo scioglimento dell'enigma pare che debba essere il *Reddite quae sunt Caesaris Caesari, et quae sunt Dei Deo:* quello appunto che mi sono proposto di seguire qui, studiando la missione ed il carattere del *Cinquecento dieci e cinque* prima, e quindi la missione ed il carattere del Veltro; i quali, quantunque abbiano fra loro stretta relazione, tuttavia non si devono confondere, anche per non rendere più intricata la questione già di per sè intricatissima.

III.

Prescindendo qui dalla questione ancora dibattuta intorno alla suprema aspirazione di Dante, possiamo tuttavia agevolmente notare nell'insieme dell'opera del poeta un duplice ordine di idee che convergono

(1) Cfr. Sant'Agostino, *De Civit. Dei,* xviii, 23.

ad un unico e certo non secondario intento, a quello che esplicitamente professa essere scopo del poema, cioè di *removere viventes homines in hac vita de statu miseriae et perducere ad statum felicitatis* (1): da una parte notiamo in lui un persistente biasimo contro il secol selvaggio, contro il vizio inveterato ed universalizzato a danno dell'umana famiglia, per la cui rigenerazione morale è invocato il personaggio adombrato nel Veltro; e dall'altra, accanto al desiderio intenso di rimuovere le cause che perturbano, digradano ed immiseriscono « il mondo che mal vive » sviato dietro il malo esempio, un profetico sublime ardore contro le persone che ne hanno « maggior colpa »: sembra che contro di queste debba compiersi l'azione del DXV, il quale dovrà *vendicare* delitti, e *difendere* diritti, punire chi *delinque* e chi *usurpa* le ragioni altrui. E da quanto può parere a tutti evidente, i delitti e le usurpazioni più gravi si compiono contro le due istituzioni ordinate da Dio al benessere del mondo: la « puttana » ed il « gigante » (2) compendiano in sè quanto il Messo di Dio deve punire e rimuovere a benefizio della Chiesa e dell'Impero, *difendendone* le ragioni, *vendicandone* le ingiustizie, e *liberandoli* da quel « gran tiranno » e dalla « meretrice ». Bastino a richiamare questi pensieri dominanti, i seguenti passi:

La tua città, che di colui è pianta
Che pria *volse le spalle al suo fattore*,
E di cui la *invidia* è tanto pianta,
Produce e spande *il maledetto fiore*
Ch'ha disviate le pecore e gli agni,
Però che *ha fatto lupo del pastore*.
Per questo l'Evangelio e i dottor magni
Son derelitti; e solo ai Decretali
Si studia sì, che appare a' lor vivagni.

---

(1) Epistola *Cani Grandi de la Scala*, c. 14.
(2) *Purgatorio*, XXXII, 148.

A questo intende il papa e i cardinali:
Non vanno i lor pensieri a Nazzarette,
Là dove Gabriello aperse l'ali.
Ma Vaticano e l'altre parti elette
Di Roma, che son state cimitero
Alla milizia che Pietro seguette,
Tosto *libere* fien dall'*adultero* (1).

Non fu la sposa di Cristo allevata
Del sangue mio, di Lin, di quel di Cleto,
Per essere ad acquisto d'oro usata;
Ma per acquisto d'esto viver lieto,
E Sisto, e Pio e Callisto ed Urbano
Sparser lo sangue dopo molto fleto.
Non fu nostra intenzion ch'a destra mano
Dei nostri successor parte sedesse,
Parte dall'altra, del popol cristiano;
Nè che le chiavi che mi fur concesse,
Divenisser segnacolo in vessillo,
Che contra i battezzati combattesse;
Nè ch'io fossi figura di sigillo
A privilegi venduti e mendaci,
Ond'io sovente arrosso e disfavillo.
In veste di pastor lupi rapaci
Si veggion di quassù per tutti i paschi:
O *difesa* di Dio, perchè pur giaci?
Del sangue nostro Caorsini e Guaschi
S'apparecchian di bere. O buon principio,
A che vil fine convien che tu caschi!
Ma l'alta provvidenza, che con Scipio
Difese a Roma la gloria del mondo,
Soccorrà tosto, sì com'io concipio (2).

Per brevità mi astengo dal citare molti altri esempi ed accenni di questa natura, i quali ci lasciano scorgere nel poeta il desiderio che Dio liberi la Chiesa dagli simoniaci e dagli usurpatori della dignità del

---

(1) *Paradiso*, IX, 127-142.
(2) *Ivi*, XXVII, 40-63.

vicario di Cristo e contemporaneamente quella dell'imperatore, fingendo di avere avuto egli stesso dal cielo l'incarico di avvertire chi n'ha colpa

Che *vendetta* di Dio non teme suppe (1).

Sembra quindi che la sigla DXV, anzichè esprimere il nome del pontefice, significhi la missione speciale di colui che è invocato a *vendicarla* ed a *difenderla*; e perciò anzichè essere un D*omini* X*risti* V*icarius*, sia un D*omini* X*risti* V*ltor*, la cui missione sarà quella di liberare o di vendicare la Chiesa da chi usurpa in terra il luogo di San Pietro. Ma ciò sia detto come ipotesi a spiegare il senso di quella denominazione strana; giacchè senza allontanarci dalla sostanza che sembra racchiudere, l'acrostico DXV potrebbe anche significare D*efensor* X*risti* V*icarii*; e così, sia ciò fortuito o sia voluto, avrebbe quel duplice significato che sogliono avere le espressioni sibilline. Ma quello che più importa allo scioglimento della questione è che l'apposizione « Messo di Dio » non può esprimere che un equivalente del DXV, il quale perciò dovrebbe essere « messo » e non vicario; la cui missione è di difendere il vicario di Cristo, o di vendicare il Cristo del Signore; il che è poi lo stesso che dire vendicare il Signore ed il suo Cristo, come D*omini* et X*risti* V*ltor* o V*index*, od anche D*ei et* X*risti* V*ltor*, vendicatore di Dio e di Cristo; interpretazione che si concilia anche colla disposizione delle lettere in DVX, potendosi dire D*ei* V*ltor* et X*risti* e D*efensor* V*icarii* X*risti*; e avremmo nell'acrostico DVX i suoi due attributi precipui.

---

(1) *Purgatorio*, XXXIII, 34-36.

IV.

Un primo accenno alla vendetta di Dio si ha già nel Canto XX del Purgatorio, dove il poeta, fatta la enumerazione dei frutti della « *mala pianta*, — Che la terra cristiana tutta aduggia — Sì, che buon frutto rado se ne schianta », con sublimi accenti di indignazione, predice la scelleraggine più grave che si possa compiere, cioè la cattura del vicario di Cristo, e conchiude:

> O Signor mio, quando sarò lieto
> A veder la *vendetta*, che nascosa
> Fa dolce l'ira tua nel tuo segreto?

Evidentemente, il papa, quantunque usurpatore, è vittima di un prepotente; e chi potrà vendicarlo non sarà un *Christi vicarius,* perchè G. C. ha vietato ai suoi apostoli l'uso della spada: *qui gladio ferit gladio perit*: ha sconsigliato da ogni reazione violenta, e di ciò ha dato ai suoi discepoli frequenti e luminosi esempi. Il vendicatore dunque non può essere un pontefice per due buone ragioni, per non essere in grado di vincere la violenza con la violenza, e per averne espressamente il divieto.

Notisi poi come questo fatto e questa invocazione si confondono nell'insieme dell'allegoria della grande meretrice e del gigante e del loro giustiziere, dove parlando dell' « edifizio santo », della Chiesa trasformata in mostro per l'innesto delle penne dell'aquila, o dei beni temporali, dice:

> Sicura quasi rocca in alto monte,
> Seder sovr'esso una puttana sciolta
> M'apparve, con le ciglia intorno pronte.

E, come perchè non gli fosse tolta,
Vidi di costa a lei dritto un gigante,
E baciavansi insieme alcuna volta.
Ma perchè l'occhio cupido e vagante
A me rivolse, quel feroce drudo
La flagellò dal capo infin le piante (1).

Come ognuno può scorgere, qui si allude al fatto di Anagni ed alle precedenti relazioni amichevoli della Curia Romana colla Corte di Francia. L'allegoria continua poi adombrando sempre la Chiesa, vittima del gigante:

Poi di sospetto pieno e d'ira crudo,
Disciolse il mostro, e trassel per la selva
Tanto, che sol di lei mi fece scudo
Alla puttana ed alla nuova belva (2).

Nel canto seguente si fa poi accenno alla *vendetta* divina, dove Beatrice soggiunge:

Sappi che il vaso, che il serpente ruppe,
Fu e non è; ma chi n'ha colpa, creda
Che *vendetta di Dio* non teme suppe (3).

Merita poi sopra tutto di essere ponderato il passo che allude alla dignità di colui che sarà ministro della giustizia divina:

Non sarà tutto tempo senza *reda*
L'aquila, che lasciò le penne al carro,
Per che divenne mostro e poscia preda;
Ch'io veggio certamente, e però 'l narro,
A darne tempo già stelle propinque,
Sicure d'ogni intoppo e d'ogni sbarro,
Nel quale un *cinquecento dieci e cinque*,
Messo di Dio, anciderà la fuia
E quel gigante che con lei delinque (4).

---

(1) *Purgatorio*, XXXII, 148-156.
(2) *Ivi*, 157-160.
(3) *Ivi*, XXXIII, 34-36.
(4) *Ivi*, 37-43.

Come bene osserva il prof. D' Ancona, il vendicatore o DXV, deve essere « un aspettato erede dell'aquila » (1). L'impero nel 1300 era vacante di fatto, non perchè non fosse già stato eletto Alberto, ma perchè Bonifazio VIII indugiava ad approvarne la elezione per ottenerne favori. Ma per Dante doveva essere legittimo imperatore, quantunque non abbia imperato (2); perchè di fatto era stato eletto, e l'approvazione pontificia non doveva essere che una formalità secondaria (3), tanto più che era considerato come usur-

(1) *Il Veltro di Dante*, *Op. cit.*, II, pag. 52.

(2) Nel *Convivio*, IV, cap. 3, Dante considera Federico II come « ultimo imperatore delli Romani » rispetto al tempo in cui scriveva, « nonostante che Ridolfo e Adolfo e Alberto poi eletti siano appresso la sua morte e dei suoi discendenti ». Questo passo è solo *apparentemente* in contraddizione con quello del canto VIII, v. 94, del *Purgatorio*, dove, parlando di Rodolfo, lo dice « imperador »; perchè è evidente che nel *Convivio* parla nel senso di *imperatore di fatto*, come ne parla Dino Compagni nel libro III, cap. 23, della sua *Cronica*, il quale considera « vacante lo imperio per la morte di Federigo secondo » sino alla venuta di Enrico VII. Per essere imperatore effettivo non bastava essere eletto, ma bisognava « tenere imperio », bisognava « imperare » come « il *buon* Barbarossa », come Federico II, « che fu d'onor sì degno » per aver sostenuta « briga » per colpa di colui che « tralignava » impedendo a Cesare il suo compito. Quindi affinchè l'aquila avesse un erede, bisognava che « il giardino dell'imperio » non fosse « deserto », abbandonato, da quegli imperatori eletti, bisognava « imperare », cioè « usare l'ufficio imperiale ».

(3) Nel *De Monarchia*, III, 15, leggiamo: ..... *solus elegit Deus, solus ipse confirmat, cum superiorem non habeat. Ex quo haberi potest ulterius, quod nec isti qui nunc, nec alii cuiuscumque modi dicti sunt* ELECTORES, *sic dicendi sunt, quia potius denunciatores divinae providentiae sunt habendi. Unde fit, quod aliquando patiantur dissidium, quibus denunciandi dignitas est indulta; vel quia omnes, vel quia quidam eorum, nebula cupiditatis obtenebrati, divinae dispensationis faciem non discernunt.*

patore del papale ammanto colui che avrebbe dovuto riconfermarlo. Ma importava che di fatto imperasse, « tenesse imperio », venisse in Italia a prendere le redini, venisse ad « inforcare gli arcioni » del furioso cavallo, se voleva aver diritto al titolo di « cavalcatore ». Il torto di Alberto e di suo padre Rodolfo fu dunque quello di non aver preso l'eredità imperiale venendo in Italia, e, per cupidigia, trattenuti in Germania, d'aver « sofferto — Che il giardin dell'Imperio sia deserto » — sia rimasto « sanza mezzo di governazione ». Quindi le imprecazioni e le minacce contro di lui:

O Alberto tedesco, che abbandoni
Costei ch'è fatta indomita e selvaggia,
E dovresti inforcar li suoi arcioni,
Giusto giudizio delle stelle caggia
Sovra 'l tuo sangue, e sia nuovo ed aperto,
Tal che 'l tuo successor temenza n'aggia:
Chè avete, tu e 'l tuo padre, sofferto,
Per cupidigia di costà distretti,
Che 'l giardin dell'imperio sia diserto (1).

L'avvertimento al successore lascia credere che, quando il poeta scrisse questi versi, non conoscesse ancora Enrico di Lussemburgo, per il quale ha poi parole di alto encomio anche dopo fallita l'impresa; perchè a « sanare Italia verrà in prima ch'ella sia disposta » (2). Non contraddice a questa congettura l'anteriore accenno al peccato di Rodolfo « che poteva — Sanar le piaghe ch' hanno Italia morta — Sì che *tardi* per altri si ricrea » (3); perchè *tardi* non sembra dare altro senso che di impresa *tarda* rispetto al bisogno

(1) *Purgatorio*, VI, 97-105.
(2) *Paradiso*, XXX, 133-138.
(3) *Purgatorio*, VII, 94-96.

già da lunga mano sentito della sua politica ricostituzione o pacificazione (1).

---

(1) R. Murari, nel *Giornale Dantesco*, diretto dal Passerini, anno v, quaderno v, 1897, nella critica che fa a Giorgio Trenta «Per il verso *sì che tardi per altri si ricrea*», è del parere che si debba intendere *tardi* sì, ma *non invano*. In fondo sarei anch'io di questo parere, prendendo la parola *tardi* nel senso che ha nel verso 78, c. ii, dell'*Inferno;* cioè sarebbe *tardi anche se già fosse*. Seguendo questa interpretazione, si conchiude logicamente col Bianchi che fra i due luoghi (*Paradiso*, xxx) «verrà in prima», e (*Purg.*, vii) «tardi per altri si ricrea», non c'è contraddizione, perchè sotto certi aspetti Enrico veniva men presto di quello che si desiderava e sotto certi altri veniva troppo presto. La realtà delle cose peraltro ammaestrò *poi* Dante che neppure Rodolfo ed Alberto avrebbero potuto risanare le piaghe d'Italia, perchè se non era *disposta* per Arrigo VII, non avrebbe potuto esser tale per loro; mentre *prima*, appunto perchè credeva in quella possibilità, li rimprovera di non aver tentata l'impresa. Questo m'induce a credere che Dante, mentre scriveva il canto vi ed il vii del *Purgatorio*, non conoscesse ancora Enrico VII di Lussemburgo, e che perciò li abbia scritti prima del 1308. Ho già manifestato altrove questa mia opinione (*Indagini storico-politiche sulla vita e sulle opere di Dante Alighieri*. Torino, Roux, 1893, pagine 119-120); nè credo vi siano ragioni di abbandonarla ora, sebbene non mi sfugga che anche ad Enrico il poeta fa balenare l'idea della possibilità che anche contro di lui si verifichi il *giusto giudizio delle stelle* minacciato al successore di Alberto, ammonendolo a guardarsi *ne coeleste iudicium Samuelis* si avveri nella sua persona, qualora non vendichi colui che lo aveva mandato (Epistola *Sanctissimo triumphatori et Domino singulari, domino Henrico, Romanorum Regi*, c. v. Edizione Fraticelli, *Opere Minori* di D. A. Firenze, Barbera, 1862, vol. iii, ep. vi). Perchè, come in questo luogo l'ammonimento non è una profezia *post eventum*, così potrebbe essere una semplice minaccia e non profezia quella del *giusto giudicio* invocato *dalle stelle* sul *sangue* di Alberto; ed il tono rispettoso col quale è fatta

Ma questa, propriamente, non è la missione che la « reda dell'aquila » deve *ora* compiere: questo non si allontana dall'ufficio comune ad un tempo e precipuo di far sì che nel mondo *libere con pace vivatur* (1). Invece, nel Canto XXXIII del Purgatorio si allude ad una missione straordinaria: quella di liberare la Chiesa dalla « fuia » e dal « gigante ».

---

l'ammonizione ad Enrico VII, in confronto colla sdegnosa invettiva nella quale invoca lo stesso giudizio su di Alberto affinchè il suo successore ne abbia una « temenza » salutare, mi conferma nell'antica opinione che, scrivendo questo passo, non conoscesse ancora « l'Alto Arrigo ». A chi poi obbiettasse che l'accenno a Clemente V nel canto XIX dell'*Inferno* implica una data sincrona con quella della venuta di Enrico VII, si può rispondere che l'accenno alla pena che sarà designata a Clemente V è una profezia minaccia che il poeta poteva introdurre scrivendo il canto contro i simoniaci, anche senza attendere gli avvenimenti per cui *conferma* che il medesimo *sarà detruso là dove Simon Mago è per suo merto* (*Parad.*, XXX). Con questa ragione resta eliminata la necessità di dover supporre che il poeta abbia aggiunto questi accenni posteriormente, od abbia rimaneggiato il canto XIX dopo quegli avvenimenti, come credette di poter concludere MAX RIEGER, chiosando il passo « giusto giudizio dalle stelle caggia sovra il tuo sangue », nella sua memoria *Ueber eine missverstandene Stelle in Dantes Commedia*, inserita fra le *Nachrichten der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, *Phil. Histor.* Klasse, 1898, Heft. 4, pag. 479-495.

(1) *De Monarchia*, III, 15.

V.

E qui non va dimenticato che Dante non era il solo che desiderasse la venuta di un imperatore a liberare la Chiesa dal « tiranno » e dai « mapastori ». Dino Compagni racconta che, « Vacante lo imperio per la morte di Federigo secondo, coloro, che a parte d'Imperio attendeano, tenuti sotto gravi pesi, e quasi venuti meno in Toscana e in Cicilia, mutate le signorìe, la fama e le ricordanze dello Imperio quasi spente, lo Imperadore del Cielo *providde* e mandò nella mente del Papa e de' suoi Cardinali, di riconoscere come erano invilite le braccia di santa Chiesa, che i suoi fedeli quasi non la ubbidivano ».

« Il re di Francia montato in superbia perchè da lui era proceduta la morte di papa Bonifazio; credendo che la sua forza da tutti fosse temuta; facendo per paura eleggere i cardinali a suo modo; addomandando l'ossa di papa Bonifazio fussino arse, e lui sentenziato per eretico; *tenendo il papa quasi per forza*; ...abbassando gli onori di santa Chiesa; sì che per molte cose rinnovate nella mente degli uomini la Chiesa non era ubbidita; e *non avendo braccio nè difenditore; pensorono fare uno imperadore,* uomo che fusse giusto, savio e potente, figliuolo di santa Chiesa, amatore della fede. E andavano cercando chi di tanto onore fusse degno: e trovarono uno che in corte era assai dimorato, uomo savio, di nobile sangue, giusto e famoso, di gran lealtà, pro' d'arme e di nobile stiatta, uomo di grande ingegno e di grande temperanza; ciò

è Arrigo Conte di Luzinborgo di val di Reno della Magna » (1).

Come si può vedere, il desiderio di Dino Compagn collima con quello che esprime il poeta; se non che quello di Dante, che lo comprende, è un voto assai più complesso, più esplicito e più radicale: il DXV doveva *difendere* la Chiesa allontanandone « i lupi in veste di pastori », e compiere una duplice liberazione ed una duplice vendetta. Giacchè, se bene si osserva, la vendetta non sembra limitarsi a punire il sacrilego manomissore della persona che, comunque indegna, era circondata dalla « riverenza delle somme chiavi » e rivestita del « papale ammanto », come sembra aver significato nell'allegorico gigante che schiaffeggiò la grande meretrice; ma anche vendetta contro « colei che siede sopra l'acque », la quale usurpa contemporaneamente la potestà spirituale e quella temporale: duplice adulterio da vendicare dunque, cioè la illegittima unione della dignità papale in Bonifazio VIII, in Clemente V, in Giovanni XXII, e l'unione del potere spirituale col temporale, pure non conforme al verbo evangelico, al *regnum meum non est de hoc mundo — Reddite quae sunt Caesaris Caesari, et quae sunt Dei Deo —*, che i papi anche legittimi persistevano a misconoscere, adducendo argomenti che Dante confuta nel libro III *De Monarchia*. È dunque *vendetta* e *liberazione* quella che dovrà compiere il DXV, e ciò contro « il gran tiranno », il quale è « seme della mala pianta — Che la terra cristiana tutta aduggia », manomettendo la Chiesa ed usurpando il diritto divino simboleggiato nella mistica pianta del paradiso terrestre; e contro la meretrice, la non legittima sposa di Cristo, la quale, mentre è asservita al gigante, vuol tenere schiavo l'impero, il quale, non meno che

(1) *Cronica Fiorentina*. Ediz. di I. Del Lungo, Firenze, 1879, III, 23 (nell'*op. cit.* vol. II).

la Chiesa, deve essere libero *a jugo... principum, qui gubernacula publica sibi usurpant* (1). E questa duplice missione sembra essere adombrata nel nome stesso DXV, che significherebbe ad un tempo D*efensor* X*risti* V*icarii* e D*ei* et X*risti* V*ltor;* missione che giustifica per l'indole sua la disposizione delle lettere DXV in DVX, come credettero gli antichi commentatori, fra cui lo stesso figlio del poeta, Pietro Alighieri.

VI.

Sgombrata la via occupata dagli usurpatori, le due legittime dignità, il Sacerdozio e l'Impero, potranno in Roma, *caput mundi,* ristabilirsi nel rispettivo seggio, e procedere di conserva nell'indirizzare gli uomini al loro destino. Alla ricostituzione del mondo politico-religioso resterà così tolto il primo ostacolo da parte del DXV, il cui compito, oltre che di *vendicatore,* è pure quello di *liberatore,* perchè riconduce al potere legittimo il diritto divino usurpato dalla meretrice e dal gigante. E qui cessa propriamente il mandato straordinario del *Cinquecento dieci e cinque*: ristabilita l'autorità legittima, questa non aveva che da compiere il suo dovere: la legge era tutelata e non c'era che da eseguirla e metterla in vigore mediante la pratica, specie da parte di colui che era preposto a tutti per dignità, se non per giurisdizione, cioè da parte del *maioris luminis.*

Due erano le podestà del mondo, ed erano personificate in Pietro ed in Cesare, e, secondo l'opinione di Dante e de' suoi tempi, dovevano aiutarsi a vicenda.

(1) *Purgatorio,* XXXII-XXXIII; *De Monarchia,* II, 1.

E due sembrano pure i capi che « l'alta provvidenza » avrebbe dovuto suscitare per la salute del mondo e dell'Italia in modo particolare. Al quale fatto non sembrano aver badato i dantologi che si ostinano a confondere quello che non deve essere confuso, e così in certo qual modo creano nella questione del Veltro quella duplice ecclissi che era avvenuta fra i due soli, sì che « l'un l'altro ha spento ». Esaminando invece bene la cosa, pare che la missione dei due attesi ristoratori del mondo siasi affacciata distinta alla mente del poeta con questo ordine di successione: da *prima* Dante ripone la salute del mondo in generale e dell'Italia in particolare nel Veltro, ed in lui non vien meno la speranza che questi riconduca col suo buon esempio gli uomini sulla via dritta, e quando gli uomini avessero avuto per *guida* un tale modello di virtù, il mondo avrebbe senz'altro acquistata la felicità possibile a raggiungersi in terra e nello stesso tempo si sarebbe messo per quella via « che mena dritto altrui » alla felicità eterna; ma *col tempo* il poeta si accorse che il Veltro non sarebbe potuto venire se non si rimovevano coloro che ne occupavano il posto e sviavano il mondo col loro malo esempio. Allora, come logica conseguenza del principio che le due podestà supreme dovessero aiutarsi a vicenda, la civile doveva aiutare la spirituale, prestandole man forte contro i suoi oppressori. Si capisce che il liberatore, il difensore, il vendicatore, doveva essere tale per qualità e potere da essere in grado di « *liberare* Vaticano e l'altre parti elette — Che furo cimitero alla milizia che Pietro seguette », cacciandone coloro che avevano usurpato il luogo di San Pietro. Onde anche per questa ragione sembra verisimile che il DXV sia un imperatore, vindice e patrono della Chiesa di Cristo: un imperatore, e non un semplice principotto od un condottiere, come parecchi di quei tanti che si sono congetturati quali Veltri vagheggiati dal così detto *Ghibellin fuggiasco*, a

sterminio di parte guelfa. Solo l'imperatore aveva per ufficio appunto di far ciò, perchè direttamente da Dio aveva ricevuta l'autorità ed assunto con quella il dovere di patrocinare la Chiesa. Il passo citato di Dino Compagni è una testimonianza di questo principio; e non è la sola. Spesso, in occasione di concordati tra il Sacerdozio e l'Impero, o in documenti spontanei di imperatori, od in altre memorie, troviamo accenni del patronato dell'Impero sulla Chiesa. — *Enricus II ab eodem* (da Benedetto VIII) *interrogatus, si fidelis vellet Romanae patronus esse et defensor Ecclesiae; sibi autem suisque successoribus per omnia fidelis? Devota promissione respondit* — (1).

L'imperatore esercitava in Roma stessa la sua autorità per mezzo del *Praefectum Urbis:* — *sic non indecenter ex longo usu Praefectus Urbis ab imperatore recognoscitur investitus per gladium contra malefactores Urbis exertum. Praefectus vero Urbis desuper sibi dato gladio tunc legitime utitur ad vindictam malefactorum, laudem vero bonorum, quando exinde tam Domno Papae, quam Domno Imperatori ad honorificandum Sacerdotium et Imperium famulatur, promissa vel iurata utrique fidelitate* — (2).

Nel diploma dei principi dell'Impero a conferma della donazione di Rodolfo alla Chiesa, rileviamo che dell'imperatore è detto: *Hic est illud luminare minus in firmamento Ecclesiae per luminare maius Christi Vicarium illustratum. Hic est qui materialem gladium, ad ipsius nutum escutit, et convertit, ut eius praesidio Pastorum Pastor adiutus oves sibi creditas spirituali gladio*

---

(1) *Ditmari Chronicon*, lib. VII, presso REINECIUM, *Rerum Germanarum Scriptores*, t. I.

(2) Lettera di *Geroo Proposto Reicherspergense ad Henricum Presbyterum Cardinalem*, in BALUZII, *Miscellanea*, V, pag. 64.

protegendo communiat, temporali refraenet, et corriget ad vindictam malefactorum (1).

E Dante non doveva dimenticare, come non dimentica, che l'imperatore, il *minor lume* aveva per missione di proteggere la Chiesa, e di usare la spada *ad vindictam malefactorum,* e specialmente di quei delinquenti che *delinquono* contro la Chiesa di Roma, avendo anch'egli riconosciuto nell'imperatore Enrico VII un *Ecclesiae Romanae promotorem* (2): riconosciuti non legittimi Bonifazio VIII, Clemente V, Giovanni XXII, « in veste di pastor lupi rapaci », era nettamente segnato per lui il compito: in quel caso non avrebbe dovuto esitare, come non esitò *Ottho Imperator,* il quale *Leonem Papam restituit; et Benedictum deposuit, nec non in Saxoniam duxit* (3), esercitando verso la Chiesa quel patronato in virtù del quale, a proposito del sacrosanto segno dell'aquila, dice che

> Quando il dente longobardo morse
> La santa Chiesa, sotto alle sue ali
> Carlo Magno vincendo, la *soccorse* (4).

Il DXV deve essere dunque compenetrato del suo dovere di difendere la Chiesa contro il gigante e la fuia. Bonifazio VIII stesso ebbe anch'egli, pure essendo adombrato nella grande meretrice, una velleità di riscuotersi dal tiranno, per mezzo della forza di Alberto, imperatore neoeletto, ammonendo Filippo il Bello con queste parole: *Nec insurgat hic superbia gallicana, quae dicit quod non recognoscit superiorem* (5);

---

(1) JOANNES CHRISTIANUS LÜNIG, *Codex Italiae diplomaticus.* Francofurti et Lipsiae, 1725-35, tomo II, col. 753.

(2) *Epistola ad Enrico VII.*

(3) *De Monarchia,* III, 10.

(4) *Paradiso,* VI, 94-96.

(5) *Allegatio domini papae Bonifacii pro confirmando rege Romanorum Alberto,* riprodotta da CESARE CANTÙ, negli

mentre prima diede prova di volersela intendere col gigante.

Schiarimenti e note al libro XIII della sua *Storia Universale.* Tali espressioni si trovano pure nelle varie edizioni della lettera pontificia ad Alberto, colla quale si approva la sua elezione a re dei Romani, ed esse rispecchiano lo stadio più acuto della relazione fra Bonifazio VIII e Filippo il Bello, col quale correvano prima intime cordialità, raffigurate nel contegno della grande meretrice e del gigante tiranno. E qui non sarà superfluo ricordare che «a riparare al mal futuro e al fatto» a danno dell'Impero, ci fu una lega fra Edoardo re d'Inghilterra ed il re dei Romani Adolfo, contro Filippo il Bello. L'alleanza era specialmente rivolta *in recuperatione bonorum, possessionum et terrarum Imperii per Reges Franciae occupatarum* (M. I. DUMONT, *Corps Universelle Diplomatique du droit des gens.* Amsterdam, MCCXXVI, tomo I, parte 1ª, pag. 228). E per distogliere Edoardo da quell'alleanza e per ottenere una tregua, Filippo il Bello aveva cercato di indurre il pontefice Bonifazio VIII a farsi mediatore tra lui ed il re d'Inghilterra. Il Pontefice accettò, ed il 18 agosto 1297 gli scrisse fra l'altro: *Caeterum amor fervidus et ignitus, quem diu celare non possumus infra pectoris nostri claustra, cogit secretum mentis nostrae conceptum filiationi tuae paternaliter aperire. Tua igitur celsitudo cognoscat, quod quaedam alta in mentis nostrae arcano versant ad promovendam personae tuae exaltationem, honoris et regni tui stabile fulcimentum, quae nunquam alicui duximus revelandi, pro quibus efficacius executioni mandandis, delecti filii nobilis viri Caroli Alenconii fratris tui, quem sinceritatis praerogativa prosequimur, praesentiam habere vellemus, eo quo te propter impedimenta varia, non possumus habere praesentem.* (*Corps U. Dipl.*, tomo cit., pag. 299). Evidentemente questa misteriosa sollecitudine, e questa cura di tener segreta la pratica in chi conosce i tentativi di poco posteriori fatti con l'Elettor di Sassonia (LEVI, *Bonifazio VIII e le sue relazioni col Comune di Firenze.* In Roma, 1882), potrebbe destare sospetto che avesse di mira la divisione della *tunica inconsutilis* (*De Mon.*, III, 10), cioè la cessione di qualche territorio imperiale dietro compenso a Filippo il Bello: *forse*

VII.

Merita tutta la nostra attenzione, specialmente riguardo alla questione del DXV, il fatto testè appena accennato, che questi è *ministro della giustizia divina,* o, come Dante chiama l'imperatore, *exequutor justitiae;* la qual giustizia è raffigurata nell'albero simbolico del Canto XXXII del Purgatorio. In contrapposizione alla « mala pianta — Che la terra cristiana tutta aduggia — Sì che buon seme raro se ne schianta », e che adombra la Casa di Francia, nella mente del poeta, sta « una pianta dispogliata — Di fiori e d'altre fronde in ciascun ramo ». Questo albero sterile di frutti per il cielo, è vivificato dal grifone simbolico, Gesù Cristo, appena che questi alla « vedova frasca » lega l'edifizio santo della Chiesa, e facendo così atto di sottomissione, rinnova alla Chiesa il divieto fatto ad Adamo di assaggiare il frutto riservato alla divinità. Come nel primo divieto, così nella riconferma indiretta

---

già fin d'allora Bonifazio *cupiebat Tusciam sibi dari.* Le cordialità colla Corte di Francia perdurano; un fratello del *Gran tiranno,* Carlo di Valois, per compiacere a Bonifazio, si presta, « colla lancia con la qual giostrò Giuda », a cacciare da Firenze coloro che avevano resistito ai subdoli tentativi di quel Pontefice. Ma la concordia non può durare a lungo; ai sospetti reciproci seguono le freddure, la diplomazia bonifaziana, che voleva trarre utili nell'indugio all'approvazione della elezione di Alberto, si affretta ora ad approvarla per dare un monito alla Corte francese. Ma *vana sine viribus ira:* il fatto di Anagni lo dimostra luminosamente, adombrato negli schiaffi che « il feroce drudo » somministra alla volubile compagna (*Purg.*, XX, 85 e seg.; XXXII, 152 e seg.).

di esso da parte di Cristo, è posta la base del diritto divino, il fondamento della giustizia divina. La violata interdizione dei suoi frutti è stata seguìta dal castigo di Adamo esteso alla sua discendenza; e castighi dovevano pur seguire ora che la mistica fronda veniva derubata « due volte », in duplice modo, dalla puttana « fuia », e dal « gigante tiranno » od usurpatore, suo « feroce drudo ». Dalla prima era stato derubato il diritto divino della giurisdizione temporale, che Dio aveva commessa esclusivamente all'Impero; e dal secondo, il « tiranno », seme della « mala pianta », che sta in antitesi con quella simbolica della divina giustizia, per una serie di usurpazioni a danno dell'Impero, veniva anche derubata, specialmente ora, manom ttendo egli e trascinando via la fuia o ladra:

> Qualunque *ruba* quella o quella *schianta*,
> Con bestemmia di fatto offende Dio,
> Che solo all'uso suo la creò santa (1).

Pertanto son detti *tiranni* tutti coloro *qui gubernacula publica sibi usurpant*, cioè non ricevono l'investitura dell'Impero che ne è l'unico legittimo depositario; e *gran tiranno* è perciò detto Filippo il Bello nel sonetto:

> « Se vedi gli occhi miei di pianger vaghi » (2);

e si disapprova dal poeta, riguardo al sacrosanto segno dell'aquila,

---

(1) *Purgatorio*, XXXIII, 58-60.

(2) Sonetto I, parte III, del *Canzoniere di Dante Alighieri*. Ediz. G. B. Giuliani, Firenze, Barbera, 1880. Riguardo a questo sonetto, contro l'opinione già da me seguìta, mi venne poscia il sospetto che si tratti qui non di un papa quale Bonifazio VIII (*Indagini storico-politiche sulla vita e sulle opere di Dante Alighieri*. Torino, Roux, 1893, pag. 69), ma di Carlo Valois, fratello del re di Francia, « il gran tiranno, del cui tosco sugge », siccome ramo della stessa « mala pianta, — Che la terra cristiana tutta aduggia ».

E chi 'l s'appropria e chi a lui s'oppone (1),

avendo già forse, essendo ancora in patria, ripetuto con doloroso accento il biblico *adstiterunt reges terrae, et principes convenerunt in unum, adversus Dominum et adversus Christum eius* (2). Il Cristo del Signore od Unto del Signore, cioè l'imperatore, secondo l' Alighieri, è il supremo, esclusivo rappresentante della giurisdizione temporale; da lui deve procedere l'autorità giudiziaria, e nessuno può arrogarsi la funzione di divino giustiziere all'infuori di colui che Dante chiama *executorem justitiae* (3); *nisi ab ordinario judice poena inflicta sit, punitio non est, sed potius iniuria est dicenda* (4). Il grifone simbolico, Gesù Cristo medesimo, come uomo, non volle assumere tali attributi e ne rispettò l'autorità adombrata nell'albero a cui ha accostato l'edifizio santo:

Beato se', grifon, che non discindi
Col becco d'esto legno dolce al gusto,
Poscia che mal si torce il ventre quindi (5).

La « reda » dell'aquila, simbolo dell' imperiale podestà, ha presieduto ai tribunali, sotto la cui protezione si volle sottoporre egli stesso e si sottopose la Chiesa dei primi tempi: *Christus nascendo et moriendo: Ecclesia cum Paulus in Actibus Apostolorum dicat ad Festum:* Ad tribunal Caesaris sto ubi me oportet iudicari. *Cum etiam angelus Dei dixerit parum post:* Ne timeas, Paule, Caesari te oportet assistere. *Et infra iterum Paulus ad Judaeos existentes in Italia:* Contradicentibus autem Judaeis, coactus sum appellare Caesarem, non quasi gentem meam habens aliquid accusare, sed ut exuerem animam meam de morte. *Quod si Caesar*

(1) *Paradiso*, VI, 31-33.
(2) *De Monarchia*, II, 1.
(3) *Ivi*, II, 10.
(4) *Ivi*, II, 11.
(5) *Purgatorio*, XXXII, 43-45.

iam tunc iudicandi temporalia non habuisset auctoritatem, nec Christus hoc persuasisset, nec angelus illa verba nuntiasset (1).

Dunque, conchiuderemo noi, il DXV, che deve compiere un atto di giustizia, non potrebbe essere che un imperatore od un suo delegato o *messo;* ma questo secondo caso è escluso dal fatto che il DXV è *messo di Dio* e non dell'imperatore, ed il messo dell' « imperator che lassù regna » non può essere che monarca supremo od imperatore di quaggiù; perchè, se non fosse tale, cesserebbe di essere imperatore per dar luogo al vero depositario della giustizia divina, essendo necessario *Imperatorem sive mundi Monarcham immediate se habere ad Principem universi qui Deus est* (2).

L'apposizione *Messo di Dio* pare che racchiuda sopra tutto il concetto di giustiziere di Dio, vendicatore di Dio, cioè giustiziere da parte della podestà divina, come i *missi dominici* la esercitavano da parte della potestà costituita in terra. Di solito i *missi* erano capi di milizie ed il loro carattere secolaresco appare anche dal seguente passo di San Pietro: *Subditi igitur estote omni humanae creaturae propter Deum: sive regi quasi praecellenti. Sive ducibus tamquam ab eo missis ad vindictam malefactorum, laudem vero bonorum* (3). Questa frase del resto è diventata di prammatica ad indicare l'imperatore, come si può notare in molti atti uffiziali degli imperatori e dei papi (4). E nel caso che stiamo

(1) *De Monarchia*, III, 12.

(2) *Ivi*, III, 15.

(3) Epistola I, parte II, v. 12-14.

(4) Nella citata *Adlegatio domini Papae pro confirmando rege Rom. Alberto*, ad es., si dice: *nos autem accipimus hunc imperatorem, solem qui est futurus..., qui habet omnes illuminare et spiritualem potestatem* DEFENDERE, *quia ipse est datus et* MISSUS *in laudem bonorum et* VINDICTAM *malefactorum.*

esaminando, il concetto di giustiziere di Dio, vendicatore di Dio, appare in tutta la sua evidenza nel seguente passo dell'Epistola di Dante ad Enrico VII, al quale dice: *Misit te Deus in via* (messo di Dio) *et ait: Vade et interfice peccatores Amalech. Nam et tu in regem sacratus es, ut Amalech percutias, et Agagi parcas minime, atque ulciscaris illum qui misit te*: come se gli avesse detto: *tu es* MISSUS *a Deo ut fias* VLTOR DEI (1).

In conclusione, colui che Dante chiama *executorem justitiae,* colui al quale è data la spada *ad vindictam malefactorum,* colui che divenne col tempo *patronus Ecclesiae* ed assunse con questo titolo il dovere di difenderla e vendicarla, aveva tutti i requisiti voluti per essere dall'Alighieri prescelto alla vendetta riparatrice, e nel suo nome stesso pare che racchiuda specialmente il duplice attributo di D*efensor* X*risti* V*icarii* e di D*ei et* X*risti* V*ltor*.

VIII.

Ed ora che relativamente alla missione ed al carattere del DXV abbiamo ragione di poter conchiudere che esso sia proprio una « reda dell'aquila », un imperatore, dovremo domandarci chi sarà questo imperatore. La risposta, che parve a tanti così facile, presenta gravi difficoltà. Forse Dante stesso non lo ha mai riconosciuto; gli parve bensì di averlo intraveduto come *propinquo* a venire (2), ma poi vide dile-

(1) *Epistola ad Enrico VII*, c. 5.
(2) *Purgatorio*, XXXIII.

guarsi tale sua speranza, sino a concepire il dubbio sulla sua venuta (1), confortandosi al pensiero che « *la spada del Cielo* non taglia in fretta nè tardo » (2). Quindi all'illustre Edward Moore, che credette, come tanti altri, di identificarlo in Enrico VII (3), non rimane miglior partito che rassegnarsi e confessare, come forse dovette il poeta: la cosa mi pareva certa, ma mi sono ingannato; però se non è questo imperatore, sarà un altro senza dubbio; e « prima che gennaio tutto sverni — Per la centesma che è laggiù negletta — Ruggeran sì questi cerchi superni – Che la fortuna che tanto s'aspetta — Le poppe volgerà u' son le prore ».

Del resto anch'io fui proclive a credere che, scrivendo il Canto XXXIII del Purgatorio, dove è predetta come vicina e sicura la venuta del *Cinquecento dieci e cinque*, il poeta avesse già qualche sentore della venuta di Enrico VII, e mi confermavano in tale opinione i passi dell'epistola, dove l'Alighieri gli attribuisce tali epiteti che riusciva lusinghiero poter conchiudere in favore del duce lussemburghese, *Dei ministrum et Ecclesiae filium et Romanae gloriae promotorem,* al quale si riferisce il passo biblico: *Misit te Deus, etc., ut ulciscaris Illum qui misit te;* e quale *proles alta Isai* lo esorta ad abbattere il gigante Golia: *Goliam hunc in funda sapientiae tuae atque in lapide virium tuarum prosterne.*

Ma ponderando poi anche l'insieme dei fatti che riguardano la venuta di Enrico, mi son dovuto ricredere. E veramente, con la lettera all'imperatore, Dante esorta il Lussemburghese a compiere l'ufficio suo comune di mettere pace fra gli Italiani, adoperando la

---

(1) *Paradiso*, XXVII, 57.

(2) *Ivi*, XXII, 16-17.

(3) EDWARD MOORE, *The « DXV » prophecy in the Divina Commedia.* Oxford, 1901; riferito nel *Bullettino della Società Dantesca.* N. S., vol. IX, pag. 40-41.

forza contro i ribelli. Ma nè in questa, nè in altra occasione non lo ha mai incitato a compiere la missione straordinaria di uccidere la *fuia,* o di scacciare la Curia romana dal seggio usurpato, a liberare la Chiesa dagli indegni suoi capi; ed il *Goliam* che vorrebbe prosternato da Enrico VII non riguarda che molto indirettamente il *gigante che delinque con la fuia.* Ed era logico: Enrico era stato eletto col favore della Corte Avignonese, desiderosa di sottrarsi alla schiavitù di Filippo il Bello; dalla Curia erano stati designati i cardinali per la incoronazione imperiale a Roma. Enrico stesso ci teneva a dichiarare che aveva l'appoggio di Clemente: *Deum rursum, tunc Clementem papam intueor. His ducibus vehor; horum de proximi cura et dilectione mandatis adstringor* (1). Dante stesso lo presenta ai signori ed ai popoli italiani siccome quegli *quem Clemens nunc Petri successor luce Apostolicae benedictionis illuminat* (2); solo nella lettera ai Fiorentini si comincia a lamentare la sonnolenza dei nocchieri della *navicula Petri* (3). Dunque si deve conchiudere che sino a questo punto Enrico VII, sebbene eletto contro il gigante francese, non ci si presenta ancora come colui che dovrà compiere di fatto la duplice vendetta contro la puttana e contro il gigante. È logico invece che Dante, quando conobbe i procedimenti sleali della Corte Avignonese, la *puttana* ritornata agli antichi amori, abbia riconosciuta la triste necessità di affidare a Cesare la missione di togliere di mezzo anche la prostituta oltre il suo drudo, e che sotto le mura di Firenze, durante l'assedio del 1313, abbia ideata la duplice vendetta da compiersi da

---

(1) PTOLOMEI LUCENSIS, *Historia Ecclesiastica* (MURATORI, *Script.*, XI, 1207).

(2) *Epistola ai signori e popoli d'Italia*, c. 10. Ediz. Fraticelli.

(3) *Epistola ai Fiorentini*, c. 1.

parte di Cesare, appena questi avesse abbattuto i ribelli di Firenze, i quali erano indirettamente una delle principali forze del gigante tiranno. A questo punto è ragionevole ammettere che Enrico VII possa essere il DXV. Ma qui nasce tosto una grave difficoltà: il duce sarebbe già *presente,* e durante l'impresa un morbo atroce lo toglie alle speranze del poeta. E questi, che finge di solito la predizione *post eventum,* scrivendo ciò proprio dopo l'impresa fallita, poteva dare a credere a se stesso, non che agli altri, che Enrico VII sia stato l'atteso *Cinquecento dieci e cinque?* Mi pare dunque logico il conchiudere che Enrico, mentre potrebbe avere il carattere conveniente al DXV, non possa essere colui che « anciderà la fuia ed il feroce drudo »; e che quindi l'aspettato liberatore non possa essere che un successore di lui, dovendo essere una « reda dell'aquila ». È verisimile che, dato il disinganno provato da parte del *prefetto nel fôro divino,* a cui si deve in molta parte se l'impresa di Enrico VII non riuscì quale si desiderava, è verisimile, ripeto, che il poeta abbia concepito speranza che un altro imperatore, ammonito a spese dell'antecessore, avrebbe tolto di mezzo non solamente il tiranno della Chiesa, ma anche « colei che siede sopra l'acque » puttaneggiando col re di Francia. E se il Canto XXXIII del Purgatorio, come crede Robert Davidsohn, fosse stato scritto fra il luglio ed il novembre 1314, si può ammettere con lui che il poeta avrebbe potuto aver notizia delle nuove candidature all'Impero (1). Ma il caso vuole qui che la pluralità dei pretendenti all'eredità imperiale ci metta nella quasi assoluta impossibilità di distinguere a quale dei concorrenti, nella mente del poeta, fosse dovuta la palma. Quindi

(1) *Il* « cinquecento dieci e cinque » *del* « *Purgatorio* », XXXIII, 43; *Bullettino della Soc. Dant.*, N. S., IX, pagine 129-131.

permane l'enigma circa la personalità del DXV, mentre circa la sua qualità e dignità non sembra dubbia la conclusione che esso debba essere un imperatore, una « reda dell'aquila », come opina il D'Ancona.

L'ordinamento religioso e civile del mondo era stato sconvolto dalla Lupa o cupidigia, per la quale « si era fatto lupo del pastore »; da cupidigia era tenuto lontano il *curator orbis* dal « giardin dell'Impero »; e Roma nella duplice vedovanza invocava indarno il ritorno di Cesare e del « successor del maggior Piero »; per cupidigia gli uomini, specie in Italia, erano tali quale « il fantolin che muor di fame e caccia via la balia »; e quindi riuscì vana l'opera di Enrico VII. Per cupidigia di « ben vani » l'umanità « correva a triste ruina », e le tenebre dell'errore andavano crescendo per l'assenza dei due luminari, destinati dalla Provvidenza a far conoscere « la via del mondo e di Dio ». Quindi bisognava restituire al mondo i due luminari: ci voleva un *pastor vero* in luogo del *lupo rapace*. Ma il posto era occupato da costui che usurpava il trono vacante: occorreva pertanto che, come in altri tempi *Ottho imperator Leonem Papam restituit et Benedictum deposuit nec non in Saxoniam duxit*, « la Provvidenza che governa il mondo » suscitasse un altro imperatore, un altro *Defensor Xristi Vicarii*, il quale, esercitando l'ufficio di *Patronus Ecclesiae*, abbattesse l'usurpatore del luogo santo e vi restituisse un papa legittimo.

IX.

Ma anche liberato il Vaticano dai falsi pastori per opera del DXV, al male del mondo rimanevano da applicare altri indispensabili rimedi che l'imperatore non era in grado nè di fornire nè di applicare colla voluta efficacia.

A sostegno del Veltro imperatore, Vittorio Cian ha rilevata la comune opinione che l'aiuto di un principe o pio imperatore fosse condizione necessaria, affinchè si potesse compiere l'opera di un pontefice ideale, di un papa angelico (1); se non che quello che per la restaurazione del mondo compie l'imperatore o DXV nella sua missione straordinaria, di fronte a questo papa angelico, passa come in seconda linea: il preteso Veltro diventa un cooperatore di esso. Il male doveva

---

(1) *Sulle orme del Veltro*, pag. 24. Viceversa IGNAZIO VON DÖLLINGER, in *Dante als Prophet* (loc. cit.) crede che il DXV potrà compiere l'opera sua *dopo* quella del Veltro, « appena cioè che il Veltro avrà liberato gli Italiani dalla Lupa ». All'illustre uomo è naturalmente sfuggito che la fuia ed il gigante sono pur essi *prede* della Lupa, e che quando questa fosse stata scacciata dal mondo, non ci sarebbero state più vittime di essa e non ci sarebbe più stato bisogno dell'opera del DXV, perchè *remota cupiditate nihil potest iustitiae esse adversum* (*De Mon.*, I, 13). E ciò va inteso anche per il KRAUS, che professa la stessa opinione intorno alla precedenza dell'azione del Veltro su quella del DXV (*Op. cit.*, pag. 479), confondendo l'opera consueta dell'imperatore con quella straordinaria che questi deve compiere contro la fuia ed il gigante; ma quella deve procedere di comune accordo col papa legittimo, questa si deve invece compiere contro chi usurpa il luogo santo.

essere curato nelle sue origini, come il poeta fa rilevare qua e là nel suo poema.

A Marco Lombardo, nobile veneziano, « uomo di Corte », saggiamente vissuto, uno di quei tipi comparsi « in rimproverio » del suo tempo, il poeta assegna le parti più gravi che uno storico moralista potesse compiere nell'orbita dei fatti che riguardano il ministero del papato nel mondo cristiano; e così, mentre il « savio » gentiluomo espone la causa dei mali del mondo, mali che risalgono al cattivo esempio di chi è preposto a *guida* della gente, gli fa indirettamente indicare il rimedio *ex contrariis,* secondo l'antico aforisma: *Contraria contrariis curantur.*

Fatto osservare come l'anima semplicetta, ingenua, corre senza alcuna malizia a ciò che piace e quivi si inganna senza una guida, rileva come appunto la guida non manca, non manca chi a parole insegna il modo di condursi, ma nell'operare dà esempio contrario: *il pastor che precede — Ruminar può, ma non ha l'unghie fesse*: come se gli avesse voluto ricordare il passo *De Monarchia,* I, 15, dove è detto: — *Et hic potest destrui error illorum, qui bona loquendo, et mala operando credunt alios vita et moribus informare: non advertentes quod plus persuaserunt manus Jacob, quam verba, licet illae falsum, illa verum persuaderent. Unde Philosophus ad Nicomachum:* De iis enim, *inquit,* quae in passionibus et actionibus, sermones minus sunt credibiles operibus. *Hinc etiam dicebatur de coelo peccatori David:* Quare tu enarras justitias meas? *Quasi diceret:* Frustra loqueris, cum tu sis alius ab eo quod loqueris. — Quindi il saggio cortigiano soggiunge:

Perchè *la gente, che sua guida vede*
Pure a quel ben ferire ond'ella è ghiotta,
Di quel si pasce e più oltre non chiede.
Ben puoi veder che *la mala condotta*
È la cagion che il mondo ha fatto reo,
E non natura che in voi sia corrotta.

Di qui tira le conseguenze:

In sul paese ch'Adige e Po riga
Solea valore e cortesia trovarsi,
Prima che Federigo avesse briga:
Or può sicuramente indi passarsi
Per qualunque lasciasse per vergogna
Di ragionar co' buoni o d'appressarsi (1).

Ed in altro luogo il poeta, ricordato il vivere morigerato dei Fiorentini « dentro della cerchia antica », il riposato e quieto vivere di cittadini, la « fida cittadinanza », il « dolce ostello », dice che non si sarebbero avuti in città certi elementi impuri che apportarono confusione e malessere,

Se la gente, ch'al mondo più traligna
Non fosse stata a Cesare noverca,
Ma come madre a figliuol benigna (2).

Il traviamento morale come causa prima, e quello politico e religioso che ne consegue, sono ancora rinfacciati qua e là con parole roventi a *colui che siede e che traligna,* alla *gente che dovrebbe esser devota.* Alla mala condotta dei pastori della Chiesa rimprovera anche direttamente: *Cupiditatem unusquisque sibi duxit in uxorem, quemadmodum ut vos, quae nunquam pietatis et aequitatis, ut caritas, sed semper impietatis et iniquitatis est genitrix* (3). L'affievolimento del sentimento religioso è specialmente dovuto alla stessa causa; e così dicasi di molti altri mali che infestano *la vigna — Che tosto imbianca se il vignaio è reo;* dei mali che isteriliscono *la buona pianta — Che fu già vite ed ora è fatta pruno* (4).

Allo studioso del poema è superfluo ricordare qui i rimproveri che i fondatori di ordini religiosi muo-

---

(1) *Purgatorio*, XVI, 82-129.
(2) *Paradiso*, XVI, 58 e seg.
(3) Epistola *Cardinalibus italicis*, c. 7. Ediz. Fraticelli.
(4) *Paradiso*, XII, 86-87; — XXIV 110-111.

vono ai loro seguaci: San Benedetto, a proposito della scala simbolica che adombra « i pensier contemplativi », dice che

...per salirla mo' nessun diparte
Da terra i piedi; e la regola mia
Rimasa è giù per danno delle carte.
Le mura, che soleano esser badia,
Fatte sono spelonche; e le cocolle
Sacca son piene di farina ria (1).

A San Pier Damiano fa raccontare la vita monacale da lui passata, mettendo in antitesi quella dei suoi correligionari, non più contenti di *cibi di liquor d'ulivi;* e così dice pure dei prelati, il cui « cappello ...di male in peggio si travasa »; e di fatti:

Venne Cefas, e venne il gran vasello
Dello Spirito Santo, magri e scalzi,
Prendendo il cibo di qualunque ostello.
Or voglion quinci e quindi chi rincalzi
Li moderni pastori, e chi li meni,
Tanto son gravi, e chi di retro gli alzi.
Copron de' manti loro i palafreni,
Sì che due bestie van sotto una pelle;
O pasienza, che tanto sostieni (2)!

La *mala condotta,* se può toccare tutti coloro che per ministero avevano cura d'anime, tocca sopra tutto colui che per dignità è anteposto a tutto e a tutti. Effetto immediato del « malo esempio » era l'abbandono delle virtù evangeliche, come sarebbe il distacco dai « ben vani », la frugalità, l'astinenza, l'amore delle cose divine. Il « seguire sacerdozio » diventava una carriera come qualsiasi altra, alla quale si aspirava come « chi va dietro a iura » od a « civil negozio »; onde « quasi tutti li religiosi », come « li legisti ed i medici », « non per sapere studiano, ma per

(1) *Paradiso*, XXII, 73-78.
(2) *Ivi*, XXI, 127-135.

acquistare moneta o dignità; e chi desse loro quello che acquistare intendono, non sovrasterebbono allo studio » (1). Anzi all'alto clero era aperta la via a « regnare per forza o per sofismi »; e, per questi beni mondani, erano avidamente cercate le dignità e procacciate con simonia; e così, mentre si diradavano i seguaci di colui che « povero e digiuno era venuto a seminare la buona pianta », si moltiplicavano i « miseri seguaci di Simon Mago », e quei « rapaci » che « per oro e per argento » adulteravano « le cose di Dio, che di bontade devono essere spose »; ed i beni della Chiesa, *quae sunt pauperum Dei*, divennero il patrimonio di parenti o « d'altro più brutto ». E perciò *Maxime fremuerunt et inania meditati sunt in Romanum principatum, qui zelatores fidei Christianae se dicunt, nec miserere* [miseret] *eos pauperum Christi, quibus non solum defraudatio fit in Ecclesiarum proventibus, quinimo patrimonia ipsa quotidie rapiuntur et depauperatur Ecclesia, dum simulando justitiam,* EXEQUUTOREM JUSTITIAE *non admittunt. Nec iam pauperatio talis absque Dei judicio fit: cum nec pauperibus, quorum patrimonia sunt Ecclesiae facultates, inde subveniatur; neque ab offerente Imperio cum gratitudine teneantur. Redeant unde venerunt, venerunt bene, redeant male: quia bene data, et male possessa sunt. Quid ad pastores tales? Quid si Ecclesiae substantia diffluit, dum propriétates propinquorum exaugeantur? Sed forsan melius est, sub pio silentio, Salvatoris nostri expectare* SUCCURSUM (2).

Come si vede, questi *zelatores fidei Christianae* non sono in fondo altro che amatori dei beni della Chiesa, e col pretesto di volerli difendere, si fanno nemici ostinati dell'Impero, e fingendo amore per la giustizia, non vogliono ammettere l'*exequutorem justitiae,* cioè

---

(1) *Convivio*, III, 11.
(2) *De Monarchia*, II, 10.

la giurisdizione imperiale su di loro. La degenerazione del sentimento religioso, causata dalla decadenza morale, è riuscita quindi anche a perturbare l'ordinamento politico; e Dante, anche nella calma propostasi di trattare teoricamente l'argomento della necessità di un monarca universale, essendo forse ancora in patria, prova già il bisogno di *expectare sub pio silentio Salvatoris nostri* SUCCURSUM. Quale soccorso? Certo un soccorso che egli non sembra ancora aver invocato con insistenza, nè così determinato come quando, mosso da profetico ardore contro i mali pastori, manifestava la speranza di vedere la *vendetta* che si maturava in cielo (1). Non di meno a chi venisse a dirci che il poeta invocasse da Dio l'opera esclusiva di un imperatore, che togliesse di mezzo i cattivi pastori, ed ispirasse amore ai prelati per le cose divine e li riconducesse, sulle orme di Gesù Cristo, alle virtù evangeliche, affinchè le potessero a loro volta inculcare ai fedeli della Chiesa, noi ricorderemo che a Dante è norma costante il *reddite Caesari quae sunt Caesaris, et quae sunt Dei Deo.* Ai cattivi pastori si dovevano sostituire *pastori veraci;* ma chi poteva improvvisarli? Certo nessun potere mondano: l'imperatore non avrebbe potuto che togliere di mezzo i cattivi.

X.

Il poeta aveva già esperimentati in patria i perniciosi effetti della *mala condotta;* e mentre contro l'invadenza curiale, cupida di dominio, combatteva a viso aperto, meditava *la cagion che il mondo ha fatto reo.* Se i primi sette canti dell'Inferno furono, come at-

(1) *Paradiso*, XXII, 1-18.

testa il Boccaccio, scritti in patria (1), asserto che per i primi cinque non teme contraddizioni, la concezione del Veltro ha evidentemente il suo addentellato cogli ultimi anni passati fra le pericolose vicende della sua patria, che « di giorno in giorno più di ben si spolpava ed era disposta a triste ruina » (2); perchè la Lupa, o cupidigia, ha scacciato quella virtù « senza la qual non è qui in terra pace ». E Dante non è solo a deplorare che i suoi concittadini fossero « gente avara, invidiosa e superba », ma anche il Villani dice che « per le peccata della superbia, e invidia e avaritia, et altri vizi che regnavano tra loro, erano partiti in setta » (3).

La canzone: *O patria degna di trionfal fama,* che scrive, sembra, appena fuggito dalla patria, rispecchia i pensieri che doveva aver maturato, mentre ancora viveva nel bell'ovile, « nimico a' lupi », i quali davano guerra alla sua Firenze, di cui dice che

La divoran Capaneo e Crasso
Aglauro, Simon Mago, il falso Greco
E Macometto cieco,
Che tien Giugurta e Faraone al passo.

I consigli che dà sono, come quelli che ispirano tutto il poema, di pronto e radicale risanamento morale:

Dirada in te le maligne radici,
De' figli non pietosa,
Che hanno fatto il tuo fior sudicio e vano,
E vogli le virtù sien vincitrici;
Sì che la fe' nascosa
Resurga con giustizia a spada in mano (4).

---

(1) *Vita di Dante Alighieri.* Edizione Macri Leone, Firenze, 1888, pag. 67.

(2) *Purgatorio*, XXIV, 77-81.

(3) *Historie Fiorentine*, VIII, 96. Ediz. Muratori (*Rerum It. Script.*, XIII).

(4) *Canzoniere di Dante.* Ediz. Barbera, Firenze, 1880, parte III, canz. II.

Il risorgere della « fe' nascosa », od onestà, « con giustizia a spada in mano », se non è qui la prima volta invocato, collima senza dubbio col voto espresso in tono calmo nel *De Monarchia*, lib. II, 10, e colla speranza della etica ricostituzione che doveva essere opera del Veltro da lui aspettato. Cosicchè tenendo presente tutto l'insieme della varia e multiforme manifestazione del pensiero e del sentimento del poeta riguardo alla ideata e sperata riforma « in prò del mondo che mal vive », dell'orbe tutto che *exorbitat,* merita di essere notato che *prima,* come mi sembra più probabile, nel *De Monarchia*, esprime la speranza del *succursum* da parte del Salvatore e l'aspetta *sub pio silentio* (1); *poi* nel I Canto dell'Inferno tale speranza è riposta nel Veltro; *poco appresso* manifesta il desiderio di giustizia nel sonetto e nella canzone citati; desiderio che si accentua *poscia,* di mano in mano che tarda il soccorso, in invocazioni di vendetta delle usurpazioni, ed in ammonizioni a « chi n'ha colpa », « che vendetta di Dio non teme suppe »; e tali desiderati si esplicano infine nella idea del DXV, il vendicatore; ma questo non viene e pur si continua a sperare, perchè è necessario, confortandosi al pensiero che — *La spada di lassù non taglia in fretta — Nè tardo, ma' che al parer di colui, — Che desiando o temendo l'aspetta.* — Da questi varii momenti, se non vedo troppo, si può scorgere quindi un nesso cronologico tra le speranze di pacifiche riforme nei costumi, e le posteriori brame di vendetta.

Anche in Dino Compagni, seguendo l'ordine del suo racconto, vediamo un biasimo a Bonifazio VIII, « perchè crudamente reggea e accendea guerre, disfacendo molta gente e raunando assai tesoro » (2); e, naturalmente,

(1) Vedi *Questione cronologica e politica sul libro « De Monarchia »*, nell'op. mia cit., pag. 60 e seg.

(2) *Cronica Fiorentina*, II, 35. Ed. Del Lungo, Firenze, 1879, (nell'*op. cit.* vol. II).

un desiderio soddisfatto, quando dice: « Nostro Signore Iddio, il quale a tutte cose provede, volendo *ristorare il mondo di buono pastore,* providde alla necessità de' Cristiani. Perchè fu chiamato nella sedia di Santo Piero papa Benedetto, nato di Travigio, frate predicatore e priore generale, uomo di pochi parenti e di piccolo sangue, constante e onesto, discreto e santo. Il mondo si rallegrò di nuova luce » (1). Più tardi esprime poi il desiderio di un soccorso da parte dell'imperatore, come abbiamo visto, contro il tiranno Filippo il Bello. Ed a noi giova tener ciò presente, perchè Benedetto XI ed Enrico VII, che incarnano questo duplice desiderio in Dino Compagni, ci possono servire di orientamento anche rispetto alla duplice aspettazione di Dante, cioè del Veltro e del DXV. Anche Dante sperò prima in un pontefice, in un « papa angelico », che doveva col suo buon esempio riparare ai mali che erano frutti del malo esempio che veniva dall'alto; e questi doveva essere il Veltro. Ma gli era impedita la via dalla grande meretrice e dal gigante: occorreva dunque un liberatore; e questi dal poeta non poteva presumersi che non dovesse essere un imperatore, cioè quegli che era per eccellenza *patronus Ecclesiae,* o, come lo chiama Dino Compagni, « braccio », « difenditore » della Chiesa. Così *in firmamento Ecclesiae,* uno dei due soli, il *luminare minus,* ritornava da sè nell'orbita assegnatagli dalla « Provvidenza che governa il mondo »; e intanto compieva l'ardua impresa di facilitare al *luminare maius* il suo ingresso nel luogo a lui pure designato a « purgare la caligine del mondo ». E così, come Roma del buon mondo antico, anche la moderna avrebbe riavuti i suoi due soli necessari a far conoscere « la via del mondo e di Dio ».

---

(1) *Cronica,* III, 1.

XI.

Ma, ripeto, anche ritornati i due soli, la necessità del Veltro non si fa meno tuttavia sentire; perchè anche ricondotto alla Chiesa il *luminare maius,* questi avrebbe di nuovo potuto « spegnere » l'altro, il *luminare minus,* come prima era accaduto che «l'un l'altro ha spento ». Liberata la Chiesa « dall'adultèro », e ricondottole il legittimo suo sposo, la gente avrebbe ugualmente potuto camminar male, se la sua *guida* non fosse stata un modello fulgidissimo di virtù. Giacchè si sa che *nemo sibi tantummodo errat, sed alieni erroris et causa et auctor est* (1); e questo si deve intendere specialmente degli altolocati. *Nam licet videre, si velis replicare memoriam temporum, qualescumque summi civitatis viri fuerunt, talem civitatem fuisse: quaecumque mutatio morum in principibus extiterit, eandem in populo secutam. Quo perniciosius de re publica merentur vitiosi principes, quod non solum vitia concipiunt ipsi, sed ea infundunt in civitatem, neque solum obsunt, quod ipsi corrumpuntur, sed etiam quod corrumpunt, plusque exemplo, quam peccato nocent* (2).

Nella generale corruzione e decadenza dei costumi Dante trova qualche rara eccezione di personaggi degni di encomio, perchè gente che « vassene dritta e 'l mal cammin dispregia », che si distingue « in non curar d'argento nè d'affanni ». Ma questi esempi di virtù non paiono tutt'al più che buoni cooperatori del Veltro; perchè essi non rivestono tra gli uomini quella dignità

(1) Seneca, *De Vita Beata*, I. — Confr. *Ep.* LXXXXIV, 54.
(2) Cicerone, *De legibus*, III, 14.

ed autorità da poter con misura adeguata riparare col loro buon esempio i mali che nascevano dalla mala condotta di chi copriva la suprema autorità in terra; l'imperatore stesso, dico, che pur doveva esser tale da non essere neppure sospetto di cupidigia, perchè di fatto non può avere di più, essendo egli depositario e dispensatore di tutti i beni e di tutti gli onori mondani, non avrebbe avuto, neppure col suo buon esempio, quella morale autorità che era necessaria a controbilanciare la perniciosa efficacia che esercitava sulle menti e sugli animi « la mala condotta di colui che siede e che traligna », di colui che coprivasi del « papale ammanto », a guardare il quale dal « fango » era tale carico

Che piuma sembran tutte l'altre some (1).

Pauci enim, atque admodum pauci, honore et gloria, vel corrumpere mores civitatis, vel corrigere possunt (2). Ma nel caso nostro è il *capo reo* che il *mondo torce,* è la *guida* stessa che coll'esempio *disvia* l'umana famiglia; perchè a questo *pastor che precede* essa guarda e non ad altri; a questo *luminare maius* doveva quindi anche essere possibile, anzi solo a lui possibile, sopra tutto coll'esempio, ricondurre la gente su quella via che *era smarrita.*

XII.

Le due supreme potestà che sono preposte agli uomini, in quanto dipendono direttamente da Dio e sono ordinate dalla « Provvidenza che governa il mondo », sono entrambe appartenenti a quell'ordine di idee che

(1) *Purgatorio*, XIX, 104-105.
(2) CICERONE, *De legibus*, III, 14.

costituiscono il misticismo. Pure è troppo evidente che al Pontefice, il quale ha specialmente la missione di indirizzare le anime al loro destino ultramondano, e, secondo le promesse evangeliche, sarà ispirato immediatamente da Dio, spetta sopra tutto il carattere mistico, che lo contraddistingue dall'autorità imperatoria; la quale, siccome essenzialmente destinata a governare il mondo temporale, noi diciamo sopra tutto secolare. Ciò premesso, giova rilevare che la missione ed il carattere del Veltro sono essenzialmente di natura mistica, e più confacenti all'autorità papale che alla imperiale: ciò si rispecchia nelle varie virtù e nelle circostanze che accompagnano la sua venuta, e nell'indole della lotta che dovrà sostenere direttamente contro la Lupa, e, in modo diretto e indiretto, contro la Lonza ed il Leone:

> Questi non ciberà terra nè peltro,
> Ma *sapienza amore e virtute;*

il che è come dire che dovrà *amare coelestia et terrena despicere.* Di fatti le tre virtù, antitesi dei tre principii del male universale adombrati nelle tre fiere e nelle tre faccie di Lucifero, sono simbolo dell'opposto triplice principio del bene che è rappresentato nei tre attributi della divinità, « la divina *potestate,* la somma *sapienza* e 'l primo *amore* », le quali nel loro complesso rappresentano l'oggetto supremo delle aspirazioni umane, il « fine di tutti i desii », il « valor infinito », la « somma luce »:

> A quella luce cotal si diventa,
> Che volgersi da lei per altro aspetto
> È impossibil che mai si consenta;
> Però che il ben, ch'è del volere obbietto,
> Tutto s'accoglie in lei, e fuor di quella
> È difettivo ciò che è lì perfetto (1).

---

(1) *Paradiso*, XXXIII, 100-105.

Da questa mèta chi distoglie l'uomo è la Lupa o cupidigia dei beni secondi o *difettosi,* o *vani*; questa è la ministra dell' « antico avversaro », che, quale *invidia prima,* spiacendogli la felicità degli uomini, « a sè li tira »; e così mentre li allontana dal « sommo bene », inducendoli a seguire « false immagini di bene che nulla promission rendono intera », è causa di tutti i mali che affliggono l'umanità:

O *cupidigia*, che i mortali affonde
Sì sotto te, che nessuno ha potere
Di trarre gli occhi fuor de le tue onde!
Ben fiorisce negli uomini il volere,
Ma la pioggia continua *converte*
In bozzacchioni le susine vere.
Fede ed innocenza son reperte
Solo nei parvoletti; poi ciascuna
Pria fugge, che le guance sien coperte.
E tale, balbuziendo, ancor digiuna,
Che poi divora, con la lingua sciolta,
Qualunque cibo per qualunque luna;
E tal, balbuziendo, ama ed ascolta
La madre sua, che, con loquela intera,
Desìa poi di vederla sepolta.

Ma se la *cupidigia* può tanto, non c'è da farne caso:

Pensa che in terra non è chi governi
Onde si svia l'umana famiglia.

E si soggiunge:

Ma pria che gennaio tutto sverni
Per la centesma ch'è laggiù negletta,
Ruggeran sì questi cerchi superni,
Che la fortuna che tanto s'aspetta
Le poppe volgerà u' son le prore,
Sì che la classe correrà diretta;
E *vero frutto verrà dopo il fiore* (1).

---

(1) *Paradiso*, XXVII, 121 e seg.

Come si vede, all'accenno della mancanza di governo si contrappone, adombrato nella « fortuna che tanto s'aspetta », la venuta di quel salvatore, il quale non può essere che quello stesso che si invoca contro la Lupa nel Purgatorio e che si predice nel primo canto dell'Inferno sotto l'immagine del Veltro. L'indeterminatezza del governo a cui si accenna, non può indurre a concepire un'indole secolaresca nel Veltro, anche pel fatto che altrove tale indeterminatezza scompare per l'allusione del «pastor che precede», di questo «Rege» che « convenne avere », il quale « discernesse, della vera cittade almen la torre » (1); nè tale indole si può desumere dall'accenno a' mali al cui riparo è destinata l'autorità del Veltro; perchè alla competenza dell'imperatore sfugge ciò che riguarda *la fede* e l'*innocenza,* il *digiuno;* nè di quest'autorità è proprio l'impedire che i desiderii umani si volgano a rovescio del « vero bene », del supremo bene, « che è del volere obbietto »; ma solo *punire* i delitti molteplici che ne nascono, e costringere colla forza le volontà pervertite.

Simboleggiati i mali nelle tre fiere, colui che le doveva cacciare, forse già aspettato e profetato prima di Dante, non poteva avere più appropriata personificazione che nell'immagine del Veltro, immagine pure conveniente al suo ufficio di *custos ovium.* Ma di questo avviso non è un pregiato cultore di questi studi, Vittorio Cian, il quale invece è quasi tentato a credere che, se Dante non fosse stato forzato dalla tradizione, se non si fosse trovato dinanzi ad una figurazione simbolica «stereotipata» dell'avarizia sotto forma della Lupa, avrebbe preferito l'aquila siccome simbolo che sarebbe riuscito « più efficace, più adeguato a significare la rapida potenza, la virtù punitrice dell'imperiale giustiziere » (2). Ma evidentemente, e pur lo si

(1) *Purgatorio*, XVI, 95-96.
(2) V. CIAN, *Op. cit.*, pag. 108-109.

deve notare, egli parte da un punto di vista che non ha nulla che fare col *nostro* Veltro, il quale non è punitore di vizi, ma semplicemente persuasore di virtù a danno della Lupa. All'aquila era designato altro compito, al divino giustiziere era almeno, se non del tutto estraneo, poco appropriato l'uffizio del Veltro, non punto coercitivo, ma unicamente persuasivo, quantunque convergessero entrambi al supremo intento della felicità umana. E per noi basti rilevare a questo proposito che *la Lupa non sarà uccisa*, ma *rimessa nell'inferno,* quando il volgere favorevole dei cieli farà sì che venga quegli « per cui questa *disceda* » o s'allontani (1); e questo non sarà effetto di virtù *punitrice,* ma di *virtù vincitrice,* in quanto allontanerà la Lupa, *ricacciandola* da un luogo all'altro della terra, finchè l'avrà ridotta nell'inferno, suo luogo d'origine.

Le circostanze della nascita di un tale personaggio, che furono da molti fraintese in un senso geografico e politico, sono anch'esse di natura eminentemente mistica, se non quando colla espressione *tra feltro e feltro* si voglia alludere a benigna disposizione degli astri« nel cui girar par che si creda » dipendere « la fortuna che tanto s'aspetta », quando si voglia accennare all'umiltà della nascita, essendo costume e predilezione della potenza divina di servirsi degli umili per compiere cose grandi; il che riesce a circondarlo di quell'arcano mistico del tutto dicevole al carattere della sua impresa, che avrà per supremo termine di ricondurre a Dio il mondo pervertito da false immagini di bene, cioè dal desiderio delle ricchezze, dei piaceri, degli onori ed in generale dal desiderio di cose terrene. Per questa ragione Benedetto XI, ad esempio, lasciava sperar bene di sè siccome uomo « di pochi parenti e di piccolo sangue ». E tale ipotesi pare la più fondata: forse la frase *tra feltro e feltro* venne suggerita

(1) *Inferno*, I, 110; — *Purgatorio*, XX, 13-15.

al poeta a significare umiltà di origine, dall'uso delle genti mongoliche di circondare di un grossolano panno di feltro i personaggi più cospicui a ricordo della loro origine. Ciò non doveva essere ignorato dal poeta per le notizie che gli potevano venire d'Oriente in qualche modo, o per mezzo dei mercatanti, o dei viaggiatori, da quella stessa fonte da cui Giovanni Villani attinge la seguente notizia: che cioè le genti di Gog e Magog « si congregarono insieme e fecero per divina visione loro imperadore e signore uno fabro di povero stato, che aveva nome Cangius, il quale in su uno povero *feltro* fu levato imperadore » (1). E che Dante volesse alludere appunto alla povertà ed alla condizione umile del Veltro sembra potersi desumere dal fatto che colui che nascerà *tra feltro e feltro* è atteso pure là dove, a esortazione delle anime che furono vittima della Lupa, si ricorda l'esempio di Maria Vergine, a cui si dice:

Povera fosti tanto
Quanto veder si può per quell'ospizio
Ove sponesti il tuo portato santo (2).

---

(1) VILLANI, *Istorie Fiorentine*, v, 29.

(2) *Purgatorio*, xx, 22-24. — A proposito della frase *tra Feltro e Feltro*, che lo stesso Pietro di Dante si limita a dichiarare priva di senso geografico, non possiamo passarci di richiamare all'attenzione del lettore un passo di Armannino, giudice di Bologna; il quale, nella sua *Fiorita*, ricca di reminiscenze dantesche, parlando dell'origine di parecchie città italiane, racconta del pronipote di Antenore, cioè di Clogio, che fondò Chioggia e due altre città delle quali « l'una fe' chiamare *Feltro* e l'altra *Fioltro*, tra le quali « cittadi vi è uno grande piano, dove sono assai castella e « terre. *Tra queste due terre doveva nasciere quello Veltro « che caccerà la lupa della quale fa mensione Dante Alle- « ghieri* » (Vedi. V. CIAN, *Op. cit.*, pag. 98-99). Certamente, « escluso che si tratti di un'arbitraria e capricciosa inven-

Se dalla frase *tra feltro e feltro* si desume il concetto della povertà, da quest'ultimo accenno alla povertà della madre del Redentore tale concetto trae conferma e si determina vieppiù, potendosi dedurre che l'atteso ristoratore del mondo dovrà rinnovare in sè l'esempio della povertà evangelica, e farsi compagno

---

« zione personale di Armannino, non si può dubitare », come osserva il Cian, ... « che il giudice bolognese non abbia « attinta la notizia da un testo anteriore, il quale dovrebbe « quindi essere anteriore anche all'Alighieri e a lui non « ignoto. Se così fosse, cadrebbero da sè tutte le strane e « stiracchiate interpretazioni del *feltro* a base della lettera « iniziale minuscola » (*Op. cit.*, ivi). Tuttavia, data la gravità delle conseguenze, è bene procedere qui con somma cautela e non affrettarsi a deduzioni che potrebbero avere per base, se non una « capricciosa invenzione personale », una congettura del giudice bolognese: potrebbe darsi che Armannino abbia attinto ad una tradizione anteriore ciò che narra della fondazione di *Feltro* e di *Fioltro*, e che ne abbia dedotto che là avrebbe avuto i natali il Veltro di cui parla anche Merlino, a detta dello stesso Armannino. Altrimenti riesce bene strano che i commentatori di Dante anteriori ad Armannino ignorassero quello che le donne fiorentine andavano favoleggiando dei Troiani e non avessero così troncata la questione ricordando ciò che si andava dicendo di Feltro e di Fioltro. Ma anche supposta vera tale ignoranza, resta a vedere sino a qual punto Dante abbia seguìta la tradizione del Veltro, se abbia cioè anche seguìto l'accenno topografico, o se di quei nomi non abbia che conservata una reminiscenza fonetica suggeritrice del modo *tra feltro e feltro*, con lettera iniziale minuscola. Di reminiscenze fonetiche astratte dal significato dei vocaboli avremo occasione di parlare a proposito di quella virgiliana *humilemque Italiam*, che suona in Dante ben altro che nel testo di Virgilio. Ma intanto notiamo che la rima in *eltro*, la quale non deve trovarsi che in *veltro*, *peltro*, *feltro* (Monte Feltro), *feltro*, se è naturale che si trovi in tre vocaboli compresi nel giro di cinque versi, è bene degna di essere

di quella « donna » che « privata, del primo marito, mille cent'anni e più dispetta e scura si stette » (1).

Ma non sono limitate a queste le osservazioni che si possono addurre a provare il misticismo del Veltro: da ulteriori considerazioni potremo anzi non solo trovare appropriato un tale concetto, ma anche dedurre con fondamento che la dignità del mistico personaggio non può essere che quella attesa da coloro che desideravano ristorato il mondo « di uno buono pastore », cioè di un pontefice evangelico.

---

accettata con diffidenza nella prosa di Armannino e nel giro di poche frasi, siccome un fatto che ha poco del naturale. Perchè, se la rima in prosa può darsi, anche contro il nostro gusto, nel caso di numerose parole finienti in una data maniera, ci ha invece tutte le apparenze dell'improbabile che essa si trovi in modo fortuito nel passo ora discusso; e nasce il sospetto che il giudice bolognese, avendo presente i versi di Dante, abbia congetturato che per *feltro e feltro* il poeta volesse intendere *Feltro e Fioltro*, di cui stava narrando l'origine e la fondazione.

Ma ammettiamo l'improbabile, che *tra Fioltro e Feltro dovesse nasciere quello Veltro che caccierà la lupa*, e che Dante abbia ricavato questi dati dalle tradizioni precedenti: egli avrebbe dovuto seguire fedelmente la dicitura topografica *tra Fioltro e Feltro* e non modificarla in *tra Feltro e Feltro*.

Ammettiamo l'improbabile capriccio fonetico, il così detto bisticcio: egli avrebbe ad ogni modo designato quello che non poteva designare, ed avrebbe terminato un periodo in un modo inaspettato per chi, leggendo, bada non al suono delle parole, ma al loro significato. Mentre la tanto impugnata dicitura *tra feltro e feltro*, a base di lettera iniziale minuscola, sia intesa a significare l'umile condizione della nascita, sia interpretata a designare il benefico influsso dei cieli sulla terra, sarebbe quella che ci attenderemmo da un poeta filosofo e rigidamente logico.

(1) *Paradiso*, XI, 64-66.

XIII.

Spiccata caratteristica del Veltro sarà la *sapienza,* la quale, se conviene agli uomini in generale, riesce indispensabile quando si tratti di tale personaggio che debba essere di guida e di eccitamento al bene « al mondo che mal vive », essendo « sviato dietro il malo esempio »; anzi dovrebbe essere in grado di illuminare lo stesso capo del mondo civile, il *luminare minus,* anch'egli accecato dalla cupidigia, *ut luce paternae gratiae illustratus, virtuosius orbem terrae irradiet* (1). E ciò stesso è indizio che la sua sapienza è tale che trascende ogni umano termine e si riconnette alla sua origine, a cui deve ripetere sè stessa ed a quella tendere come a suo supremo fine. Tale divina qualità negli uomini procede da grazia illuminante

Secondo che l'affetto l'è aperto (2):

essa è come un dono della *somma sapienza,* la quale si rivela agli *umili,* a coloro che si piegano, e « chinano il volto »; e quindi nell'uomo implica sottomissione a Dio di quella parte che più a Dio rassomiglia, cioè sottomissione di intelletto e di volontà. Spiccatamente mistica è dunque la *sapienza* del Veltro, e non può essere che l'antitesi del simbolo del Leone, il cui atteggiamento, *la test'alta,* raffigura la *contumacia* ad un tempo e l'*ignoranza,* che il poeta rimprovera ai credenti:

---

(1) *De Monarchia,* III, 15.
(2) *Paradiso,* XXIX, 65-66.

O *superbi* cristian, miseri lassi,
Che, *nella vista della mente infermi*
Fidanza avete ne' ritrosi passi;
Non v'accorgete voi che noi siam vermi
Nati a formar l'angelica farfalla
Che vola alla giustizia senza schermi?
Di che l'animo vostro *in alto galla?* (1).

E altrove dice:

Or *superbite*, e via col *viso altiero*,
Figliuoli d'Eva, e *non chinate il volto*,
Sì che veggiate il vostro mal sentiero (2).

La missione del Veltro si rivela dunque nella sua caratteristica virtù della *sapienza,* in grazia della quale gli uomini diventano « angeliche farfalle », e la « gente umana a volar su nata » si rivolge e « vola alla giustizia », al supremo bene dell'intelletto e della volontà, seguendo quella « via che era smarrita », cioè la « via di Deo ». Ma a ciò non basta essere guida illuminata, quale dovrebbe essere il *luminare maius,* ma è necessario ecercitare sugli uomini la benefica attrattiva dell'esempio, e farsi « pusillo » e direi quasi farsi « umile più che creatura », seguendo il consiglio dei saggi: *quanto superiores simus, tanto nos geramus summissius* (3).

Questo è necessario al mondo in genere, divenuto protervo, ed all'Italia e Firenze in specie, dove si dànno esempi continui di fellonia e di resistenza alla autorità civile e spirituale, e così gli uomini si dispongono a « triste ruina », a riparo della quale si invoca il *soccorso* predetto da Virgilio nella persona del Veltro. Ma gli esempi di *umiltà, docilità* e *mansuetudine,* compagne inseparabili della sapienza, hanno poca efficacia quando « hanno radice incognita e na-

(1) *Purgatorio*, x, 121-129.
(2) *Ivi*, xii, 70-72.
(3) Cicerone, *De Officiis*, i, 26.

scosa », ma producono tanto maggiore effetto quanto più vengono dall'alto; pertanto l'esempio del farsi « pusillo » avrà la massima virtù se verrà di dove non si possa « oltre salire » in dignità; ed il Veltro, che si deve trovare in condizione di poter dare l'esempio sopra ogni altro uomo più efficace, anche per questo riguardo, deve essere rivestito del « gran manto », a salvaguardare il quale dal fango è peso così grave

Che piuma sembran tutte l'altre some (1).

XIV.

Virtù particolare dell'aspettato ristoratore d'Italia ed apportatore di pace sarà l'*amore,* l'opposto dell'*invidia* ed in complesso il contrario di quelle prave disposizioni che si potrebbero compendiare sotto il nome di *malizia,* le quali hanno riguardo al « mal che s'ama », e sono, credo, raffigurati nella Lonza.

L'amore è carattere essenziale del Cristianesimo sorto sulle ruine del mondo pagano, presso il quale questo sentimento, se ha potuto divinizzare gli eroi, era generalmente inteso in senso ristretto: non era l'amore degli uomini senza eccezione di persona, ma l'amore dei congiunti e dei cittadini. Questo amore limitato poteva essere causa, quale di fatti era, specie al tempo del poeta, di quelle *odiora pessime* che travagliavano i comuni italiani. I pastori stessi, dimentichi di questo altissimo senso dell'amore, alimentavano ed aizzavano le ire nel popolo contro le intenzioni evangeliche, e per bocca di San Pietro sono perciò biasimati:

(1) *Purgatorio*, XIX, 104-105 e seg.

Non fu nostra intenzion, ch'a destra mano
Dei nostri successor parte sedesse,
Parte dall'altra, del popol cristiano (1).

Pertanto il Veltro doveva abbracciare qual padre comune tutta l'umana famiglia, e procurare la pace fra gli uomini, specie in Italia, dove « l'un l'altro si rodeva di quei che un muro ed una fossa serra », eccettuata Firenze che era oggetto di speciale predilezione a Bonifazio VIII, e dove la parte più onesta dei cittadini, che si adoperavano a far sì che il popolo si reggesse in *comune,* in tranquillo stato, venne per opera sua cacciata per rimettere in potere la parte guelfa di infausta memoria, cioè quegli *impietatis filii, qui ut flagitia sua exequi possint, matrem prostituunt, fratres expellunt et denique iudicem habere nolunt* (2). Nè tale disposizione è scelta a caso come distintivo del Veltro, ma è necessaria conseguenza della sua caratteristica per eccellenza, che consiste nel distacco da qualsiasi bene mondano. Difatti, secondo il poeta, l'*invidia* nasce dal contemplare i beni terreni, che sono limitati, e perciò in essi vi « è mestier di consorto divieto »; mentre all'opposto si centuplica l'amore, elevando l'animo alle cose celestiali; chè « quanto si dice più lì *nostro,* tanto possiede più di ben ciascuno e più di caritade arde »:

Perchè s'appuntan li vostri desiri
Dove per compagnia parte si scema,
Invidia muove il mantaco a' sospiri.
Ma se l'amor della spera suprema
Torcesse in suso il desiderio vostro,
Non vi sarebbe al petto quella tema (3).

Il Veltro non sarà dunque invidioso, perchè « non ciberà terra nè peltro »: inducendo gli uomini, col-

(1) *Paradiso*, XXVII, 46-48 e seg.
(2) *De Monarchia*, III, 3.
(3) *Purgatorio*, XV, 49-54 e seg.

l'esempio, a « torcere in suso il loro « desiderio », li guarirà dall'invidia « morte comune »: l'esempio insigne che darà agli uomini, i quali, non più avvezzi a badare alle « bellezze eterne », « mirano a terra », « sì che l'amo dell'antico avversario a sè li tira », sarà così anche in istretta relazione col suo mandato di insegnare « la via di Dio ». « Invidia prima », Lucifero, condusse in terra l'ingorda Lupa, inducendo insidiosamente l'uomo a compiacersi delle cose terrene e facendogli così dimenticare le celestiali: *a cacciare la Lonza non c'era che un rimedio indiretto,* cioè *il richiamo delle menti umane al cielo,* dove l'anima può contemplare quel bene, che è « vero ben pien di letizia »; dove non si teme concorrenza; dove il maggior concorso ingenera maggiore compiacenza, e al comparire di qualche nuovo spirito beato si grida:

Ecco chi crescerà li nostri *amori* (1).

Ma chi pensava al Cielo allora? Non ci si pensava nei chiostri. I pastori della Chiesa « per tutti i paschi » avevano ben altro a pensare. E meno che altrove ci si pensava là dove l'insaziabile sete di oro e di dominio aveva contaminato « il luogo santo » e « fatto cloaca del cimitero di San Pietro ». Pertanto se al posto di uomini ingordi si fossero collocati uomini eminentemente superiori alle terrene materialità, se in vece di uomini legati alla terra fossero sottentrati uomini compenetrati dello spirito evangelico e portati con « serafico ardore » ai « pensier contemplativi » ed attirati dalla « verace manna », della quale « vivesi in Cielo », allora « i terreni animali che Circe aveva in pastura » e tutto l'altro gregge sarebbero stati rievocati al « pan degli angeli », specialmente dal Pastor della Chiesa che è guida, e distolti dai « ben vani — Per che l'umana gente si *rabbuffa* » (2), si accapiglia, si rode. E così

(1) *Paradiso*, v, 105.
(2) *Inferno*, vii, 79 e 63.

allòra sarebbero cessate le *gelosie* e le *invidie* per i beni terreni, e la Lupa sarebbe stata annientata o fatta morire di *doglia* per la separazione da quei mariti che essa aveva resi animali, e sarebbe stata « rimessa nell'inferno — Là onde *invidia* prima dipartilla »; e in tal modo restava superato, col maggior ostacolo della Lupa, anche quello della Lonza, che il Veltro sembra dover fugare coll'*amore,* che può essere possibile solo dove è disinteresse e distacco dai beni *difettosi* e *vani.*

XV.

La *virtù* in genere che il Veltro contrappone alla Lupa va intesa come un principio direttamente opposto a quello raffigurato nella *bestia senza pace,* come *rectum desiderium,* cioè padronanza dell'animo riguardo ai *ben vani,* in grazia della quale egli non dovrà eccedere i termini della giustizia, della *dirittura;* ma quando si pone in correlazione simmetrica colla *divina podestate* e in antitesi colla *impotenza* di Lucifero, si deve intendere, anzichè la virtù per sè stessa, l'effetto suo immediato, cioè la *potenza,* che è alla virtù conseguente, di raggiungere il *sommo bene,* cosa che i non virtuosi non possono ottenere. Cosicchè la virtù per sè non ha quell'immediato aspetto mistico che si ravvisa in quegli effetti di essa che sono eminentemente mistici. E tale distinzione va fatta perchè dalla virtù procedono anche effetti puramente umani; e per non dare appiglio a conclusioni cavillose contro il misticismo del Veltro, noi dobbiamo anzi insistere che la sua natura mistica non esclude il suo carattere morale ed umano. La virtù di Fabrizio che viene esaltata in un colla povertà e contrapposta

alla Lupa nel Purgatorio (1), è di carattere puramente umano, come quella di Can Grande, che apparirà nel « non curar d'argento nè d'affanni » (2); e la diciamo puramente umana perchè i suoi effetti non varcano la sfera delle cose umane, « quel ciel ch'ha minor li cerchi sui »; mentre gli effetti della virtù del Veltro possono anche trascendere questi termini e giungere sino al cielo massimo, ove è « *vita intera d'amore e di pace,* » ove il « suo *disio* », come quello di ogni altro uomo che lo imiti, « *deve aver fine — In quel miro ed angelico templo — Che solo amore e luce ha per confine* » (3).

Quindi la virtù del Veltro sarebbe imperfetta se fosse puramente morale e speculativa, perchè in tal caso non potrebbe egli stesso conseguire quella pienezza di *pace,* non che condurre gli uomini a godere di quella, come deve essere sua suprema missione: e difatti dovendo vincere *la bestia senza pace,* deve ottenerne gli effetti opposti e indurre gli uomini a seguire le vie che conducono alla pace, non solo terrena, ma anche e sopra tutto alla celeste, a quella pienezza di felicità che non si può raggiungere che in cielo. Giacchè il poeta dimostra « che nostra beatitudine e questa felicità di cui si parla, prima trovare potemo imperfetta nella vita attiva, cioè nelle operazioni delle morali vertù, e poi *quasi* perfetta nelle operazioni intellettuali; le quali due operazioni sono vie spedite e direttissime a menare alla *somma beatitudine,* la quale *qui non si puote avere* » (4). Ma la filosofia umana da sè non basta a condurci a questa mèta suprema: può bene essere di fondamento a quella buona disposizione che è atta ad attirare il dono della *virtù divina*

(1) *Purgatorio*, XX, 10 e seg.
(2) *Paradiso*, XVII, 83-84.
(3) *Ivi*, XXVIII, 52-54.
(4) *Convivio*, IV, 22 in fine.

in genere, o « doni dello Spirito Santo » (1), i quali rendono possibile ciò che non è dato alle sole facoltà umane. Il Veltro dovrà essere necessariamente ben disposto, cioè avere « quella ottima disposizione » che attira « da ineffabile carità » quei doni che soli dovranno rendere a lui possibile, e quindi anche agli altri uomini, il pieno uso delle loro facoltà, uso che costituisce la somma felicità, quale si ha nel vedere il sommo intelligibile, cioè nel « vedere Iddio » (2) ossia il « *Vero, in che si queta ogni intelletto* » (3).

XVI.

Il compito del Veltro, di sua natura essenzialmente mistico, non può non essere anche morale ed umano: questa non sarà usurpazione di « ufficio non commesso », ma è inerente alla natura dell'ufficio mistico, a quello cioè di far conoscere agli uomini la via di Dio; giacchè non si perviene quale *angelica farfalla* a raggiungere la mèta divina senza attraversare le fasi della vita umana, la bontà della quale si conosce dalle opere, come quella d' « ogni spica si conosce per lo seme ». È del resto ciò anche avvertito dal Vangelo: *Non omnis qui dicit mihi, Domine, Domine, intrabit in regnum coelorum: sed qui facit voluntatem patris qui in coelis est ipse intrabit in regnum coelorum — Multi dicent mihi illa die: Domine, Domine, nonne in nomine tuo prophetavimus, et in nomine tuo daemonia eiecimus, et in nomine tuo virtutes multas fecimus? Et tunc confi-*

(1) *Convivio*, IV, 21.
(2) *Ivi*, IV, 22.
(3) *Paradiso*, XXVIII, 108.

tebor illis: Quia nunquam novi vos: discedite a me qui operamini iniquitatem (1). Onde quei versi:

> Ma vedi, molti gridan *Cristo*, *Cristo*,
> Che saranno in giudizio assai men prope
> A lui, che tal che non conobbe *Cristo*.
> E tai cristian dannerà l'etiope,
> Quando si partiranno i due collegi,
> L'uno in eterno ricco e l'altro inope (2).

E, seguendo questo criterio, Dante suole santificare qualche pagano perchè ben vissuto, come Rifeo Troiano e l'imperatore Traiano (3); e nel *Convivio*, IV, 28, dice: « E siccome a colui che viene da lungo cammino, anzi che entri nella porta della sua città, gli si fanno incontro i cittadini della eterna vita; e *così fanno per le sue buone operazioni e contemplazioni* ».

Insomma il Veltro dovrà egli stesso dare esempio agli uomini di quello che debbono fare nella vita terrena per rendersi degni di raggiungere la vita eterna: dovrà essere l'opposto di quei falsi profeti *qui veniunt in vestimentis ovium, intrinseous autem sunt lupi rapaces* (4), l'opposto di quegli « in veste di pastor lupi rapaci » a riparo della cui « nequizia », che « il mondo attrista », il poeta invoca il DXV, il quale, destituendoli, prepari al pastor vero, adombrato sotto altra immagine di *custos ovium*, la via che era allora occupata « per tutti i paschi ». Al « pastor vero », *cuius officium est pascere oves et agnos et secundum rivelata*

---

(1) MATTH., *Evang.*, VII, 15.

(2) *Paradiso*, XIX, 106-111. E nell'*Apocalissi* di San Giovanni, XX, 12, è detto: *Vidi mortuos magnos et pusillos, stantes in conspectu throni, et libri aperti sunt; et alius liber apertus est qui est vitae; et iudicati sunt mortui ex his quae scripta erant in libris, secundum* OPERA *ipsorum*.

(3) *Paradiso*, XX, 106-123.

(4) MATTH., *Evang.*, VII, 15.

genus humanum perducere ad vitam aeternam (1), non doveva, ripeto, essere estraneo il compito morale, perchè appunto, *secundum rivelata,* la vita eterna è premio di una vita virtuosa, o, per lo meno, virtuosamente finita, e la « seconda morte » è conseguenza dell'essere mal vissuto (2).

A questo non devono aver badato coloro che confondono il Veltro coll'imperatore, il cui uffizio, mentre è essenzialmente politico, è in intima relazione con quello morale del Veltro. Questi riesce alla ricostituzione etica colla forza del buon esempio; quegli fa conoscere « la via del mondo », cioè della felicità terrena, coll'ammaestramento della equità, e vi contribuisce anche colla sottomessione delle volontà in quanto queste possono portare pregiudizio alle buone relazioni tra uomo e uomo e turbare la pace, a mantener la quale « è questo uffiziale posto ». Ma l'imperatore non potendo avere di più, perchè ha tutto, non può servire di esempio nè contro la superbia, nè contro l'invidia, nè contro la cupidigia; ma ha potere di reprimere l'ingiustizia dei superbi, degli invidiosi e degli ingordi, la quale è causa per cui « non è in terra pace ».

Questo deve essere sfuggito al Medin, quando dice: « O che io travedo, o che questa è veramente la chiave che dischiude l'allegoria dantesca, onde apparisce che il Veltro profetato dal poeta doveva essere un eroe ghibellino: - « su la terra la cupidigia induce discordia, « e questa non può essere composta se non da un « monarca unico: il quale avendo soggetto a sè tutti « e non avendo a desiderare per sè nulla, avvii e « regga giustamente principi, popoli e comuni secondo « gli ammaestramenti della filosofia » (G. CARDUCCI, *L'opera di Dante,* Bologna, 1888, pag. 27 e seg). — La

(1) *De Monarchia*, III, 15.
(2) Vedi *Evang. cit.*, VII, 15.

chiave starebbe quindi nel seguente passo del *De Monarchia* da lui riportato: *Cum ergo monarcha nullam cupiditatis occasionem habere possit, vel saltem minimam inter mortales, ut superius est ostensum, quod coeteris principibus contingit: et cupiditas ipsa sola sit corruptiva judicii, et justitiae praepeditiva: consequens est, quod ipse vel omnino vel maxime bene dispositus ad regendum esse potest, quia inter coeteros judicium et justitiam potissime habere potest* (1). Ma con tutta la mia buona volontà, mettendo alla prova tutto il mio po' di acume ermeneutico, devo confessarlo, non ho proprio potuto ravvisare quello che lealmente il Medin sospetta di travedere; e mi sono invece convinto di due notevoli verità: — che il solo imperatore, non potendo avere di più, non è soggetto a cupidigia, ed è quindi il solo che possa essere *bene dispositus* ad amministrare la giustizia; — che il *solo* imperatore, o monarca supremo, può essere scevro di cupidigia, perchè ha tutto quello che può desiderare. E quindi è da chiedersi: come potrà cacciar via dal mondo la cupidigia? Forse mettendo ciascuno degli altri mortali al suo posto *ubi non est quod possit optari?* Ma ciò è troppo assurdo per essere sottoposto a discussione. Invece, se bene si pondera questo passo ed il ragionamento che precede su lo stesso argomento, se ne può dedurre una gravissima conseguenza: tutti gli altri uomini, il papa angelico stesso che noi crediamo essere il Veltro aspettato, possono errare in quanto hanno oggetti di cupidigia inafferrati: essi possono avere passioni, mentre l'imperatore, per aver tutto, è spassionato, perchè *Ubi non est quod possit optari, impossibile est ibi cupiditatem esse; destructis enim obiectis, passiones esse*

---

(1) *Op. cit.*, pag. 295, degli *Atti e Memorie* della Regia Accad. di scienze e lett. di Padova, anno 1888-89, vol. v, della N. S.; ed a pag. 9 dell'*Estratto*. Padova, 1887.

non possunt (1). Pertanto nell'imperatore mancherebbe quel « muovere » dell'animo, che Dante chiama « amore », il quale è sementa in noi d'ogni virtute e d'ogni operation che merta pene » (2); il che è quanto dire che non può essere nè virtuoso nè vizioso; e quindi non può dare esempio di virtù contro la Lupa o cupidigia, o, se ne può dare, ne darà in misura *minimam inter mortales*. Il Veltro invece, come ogni altro uomo, può avere *passiones* per i beni secondi, e per non errare dovrà combattere contro di esse, in presenza degli oggetti a cui tende la cupidigia, e trionfare in guisa così ammirabile, come il « buon Fabrizio » ha trionfato contro le lusinghe di Pirro, e « con povertà volle anzi virtute — Che gran ricchezza posseder con vizio » (3). Mentre dunque non sarà meraviglia per il mondo se l'imperatore sarà scevro di cupidigia, perchè avendo tutto non gli rimane nulla, o quasi, da desiderare, l'esempio di disinteresse che avrà da un papa angelico, dal Veltro aspettato, non potrà non destare grandissima « meraviglia » o stupore, e con essa anche il desiderio di imitarlo. Giacchè il disinteresse, « il non curar d'argento », può toccare il colmo solo colà dove può essere il maggiore desiderio di possedere, cioè là dove non si possiede. Allora nasce grande stupore: di fronte a un Diogene si sente piccino il Grande Alessandro; e Pirro si sente da meno di Fabrizio; e Creso, gonfio e vano per le ingenti sue fortune, resta umiliato ed avvilito a notare in Solone suo ospite la noncuranza per quello che egli tanto sti-

---

(1) *De Monarchia*, I. 12. Confr. *Conv.*, IV, 20: « La virtù è una cosa mista di nobiltà e di *passione*; ma perchè la nobiltà vince quella, e la virtù denominata da essa è appellata bontà ».

(2) *Purgatorio*, XVII, 91 e seg.

(3) *Ivi*, XX, 26-27.

mava e che gli faceva credere di essere il più felice dei mortali.

In conclusione: il rimedio radicale contro la cupidigia non lo può fornire un imperatore, perchè l'imperatore ha tutto e quindi, come ho già detto, la gente suole facilmente dedurre che è facile essere virtuoso dove c'è tutto quello che si può desiderare; *il rimedio anzi è di carattere mistico,* e consiste nel « torcere in suso », cioè alle cose celesti, « al logoro che gira lo rege eterno », i desiderii umani. In tal modo l'uomo riesce a quello che il poeta denomina *senza brama sicura ricchezza* (1). Ma a ciò chi può essere designato se non colui che mostra la via di Dio? cioè la via di raggiungere la *immortalem felicitatem?* Dunque il Veltro non può essere che un pontefice, *cuius officium est pascere oves et agnos;* e *secundum rivelata humanum genus perducere ad vitam aeternam* (2). Chi reputasse che il poeta non attendesse ciò da un pontefice, ma da un imperatore, perchè dal « primo ricco patre » in poi non ha che rimbrotti per i papi ed i prelati, o serba silenzio anche di quelli che ai più parrebbero buoni, traendo argomento a supporre che egli non avesse più fiducia nella missione del papato, cadrebbe nel numero di coloro che Dante esorta ad essere « uomini » e « non pecore matte » (3). L'imperatore, è indubitato, ha pur esso un compito morale, ma di carattere politico-sociale, tenendo *humanum genus uni velle et uni nolle subiectum,* quando sia il caso, colla forza; e, *secundum philosophica documenta,* deve anche *genus humanum ad temporalem felicitatem dirigere* (4), ammaestrandola nella giustizia. Ma il compito del

---

(1) *Paradiso*, XXVII, 9.

(2) *De Monarchia*, III, 14-15.

(3) *Purgatorio*, X, 121-129. Confr. *Il Papato e Dante*, nell'opera mia citata, cap. VII.

(4) *De Monarchia*, III, 10; — *Ivi*, 15.

Veltro è morale-mistico, come è morale-mistico l'intento del poema; ciò che appare già sin dal dialogo, dove la sapienza umana, adombrata in Virgilio, avverte l'errabondo poeta che *allá sua salute tutti argomenti eran corti fuor che mostrargli le perdute genti* (1). Per la salute del mondo, contro la Lupa, sarebbe poi venuto il personaggio figurato nel Veltro; ma siccome non era ancora apparso, e pur era bene pensare a *removere viventes in hac vita de statu miseriae et perducere ad statum felicitatis* (2), il poeta compie anche la missione affidatagli di raccontare *le alte cose che ha scorte* nel suo mistico viaggio, facendole conoscere *in pro del mondo che mal vive* (3).

Evidentemente, questa missione che il poeta finge di aver avuto durante il suo peregrinaggio, potè sembrare al Missirini, al Della Torre, seguìti dal Bonghi e dal Bovio, un argomento a sostegno della opinione che il poeta volesse adombrare sè stesso nel Veltro. Ma ciò è sostenuto con un congegno di ragioni attraverso le quali si riesce piuttosto a scorgere, nel complesso, come il poeta si arrogasse la parte di ammonitore e di censore della moralità; il che non è confondere sè stesso col Veltro (4). Si direbbe invece che egli

---

(1) *Purgatorio*, XXX, 136 e seg.

(2) Epistola IX. Ediz. Fraticelli. *Op. Min.*, III. *Magnifico atque victorioso domino, domino Kani Grandi de la Scala*, c. 14.

(3) *Inferno*, I, 9; *Purgatorio*, XXXIII, 54-55.

(4) RUGGERO DELLA TORRE, *Poeta-Veltro*. Cividale, tip. Fulvio Giovanni, p. I, 1887, p. II, 1890: « Il poeta è il Veltro, cuore generoso, che muore peregrino e mendico, beneficando all'Italia col suo poema » (pag. 103, p. I). Vedi fra gli altri luoghi, pag. 83, 297, 391, parte I; dove appare il concetto fondamentale del suo lavoro. Inoltre vedi *La fortuna del « Poeta-Veltro » nel* XIX *secolo*, Firenze, Bernardo Seeber, 1901, dove la sua ipotesi è rappresentata sotto questa in-

si adoperi a suscitarlo, ad affrettarne la venuta, eccitando i Cardinali italiani ad eleggere un papa libero dalla soggezione francese, un papa a cui non si potesse rimproverare ciò che egli rimproverava a ciascuno dei

---

gegnosissima figura pastorale: « gli uomini sono le *pecorelle*, « i nemici i *lupi*, la loro guida i *pastori*, e l'amico delle « pecorelle e dei pastori *il cane pastorale*. Ognuno ha da « fare l'ufficio suo, senza usurpazioni: se dorme il pastore, « vigila il cane (il poeta) e lo sveglia quando c'è il peri- « colo » (pag. 81).

A parte le altre considerazioni che si potrebbero fare sulla fusione di diversissimi simboli, come quello dei *lupi* sovrapposto a quello della *lupa*, giacchè è da notarsi che i *lupi*, uomini viziosi e delittuosi, non sono *la lupa*, la causa d'ogni nequizia, come gli effetti non sono la causa, mi limiterò a notare che la difficoltà, o meglio, il debole inerente a questa ipotesi non è lieve. Concediamo che il poeta che fugge dinanzi alla Lupa non sia ancora il Veltro, che tale non sia ancora quando inveisce contro di essa nel *Purgatorio*, che tale non sia ancora verso il fine del *Paradiso*, dove invoca il suo avvento; concediamo che sia pienamente possibilitato di compiere la sua missione solo quando « il poema sacro » *vinca* la crudeltà dei lupi colla sua fama. A chi sarà utile questo veltro poeta? A quei *pochi* i quali non si saranno smarriti nel pelago del suo legno (*Parad.*, I). Quindi l'azione benefica di questo Veltro sull'umanità in genere sarà indiretta e condizionata agli effetti che produrrà su quei pochi, i quali saranno del così detto ceto dirigente, e che dovrebbero essere di *guida* sicura al mondo. Ma in qual modo saranno tali? *Non cibando terra nè peltro, ma sapienza, amore e virtute;* saranno tali cioè se avranno le qualità del Veltro, cioè se saranno il vagheggiato Veltro. Non basterà che conoscano il bene, bisognerà che lo mettano in pratica. Solo in questo modo il mondo, che bada più ai fatti che alle prediche, sarebbe stato ricondotto a quella meta a cui vorrebbe rievocarlo il poeta: se « il pastor che regge ruminar può, ma non ha l'unghie fesse », predica bene e razzola male, ed in ciò sta il male « che il mondo torce », bisognava

prelati, a cui, scrivendo, rinfacciava che gli uomini avevano per moglie la Lupa o cupidigia, come avevano avuto esempio da loro: *Cupiditatem unusquisque sibi duxit in uxorem, quemadmodum ut vos* (1).

XVII.

La frase « umile Italia » non esprime il limite entro il quale si eserciterà la benefica azione del Veltro, il quale per dignità dovrà presiedere all' « umana famiglia », in quello che gli compete; ma all'Italia, al « giardin dell'Imperio », siccome alla parte più ammalata, e, per un complesso di cose, tuttavia venerata anche dagli stranieri, sui quali aveva sempre esercitato il prestigio della preminenza, all'Italia doveva essere, in modo particolare, benefico e salutare il suo avvento, e ridarle quella signoria che di fatto aveva perduta. Questa frase *umile Italia* ha evidentemente l'apparenza di una reminiscenza virgiliana; ma non può avere il senso, che le hanno attribuito molti commentatori, cioè il senso di Italia bassa, di Lazio, o di quella parte d'Italia che era soggetta al papa. Il passo di Virgilio: *quum procul obscuros colles humilemque videmus Italiam,* non può significare altro che: « quando vedemmo gli ombrosi colli e le pianure di

---

suscitare un *pastor vero*, cioè che desse al mondo l'esempio pratico, ed a cui non si potesse rinfacciare come al peccatore Davide: *Quare tu enarras iustitias meas?* Quasi diceret (Dominus): *Frustra loqueris, cum tu sis alius ab eo quod loqueris* (*De Mon.*, I, 15). Ma chi tende a suscitare il Veltro potrà egli essere confuso col Veltro?

(1) Epistola IV, *Cardinalibus italicis*. Ediz. Fraticelli, c. 7.

Italia ». Se a questo senso orografico generico volessimo aggiungere quello più particolare della designazione di una qualche parte d'Italia, non sarà certo questione di Lazio qui, ma di spiagge della Puglia; perchè questa e non il Lazio doveva apparire ai marinai che le si accostavano venendo dall'Epiro, quando: *Italiam primus conclamat Achates; Italiam laeti socii clamore salutant* (1). Ora è troppo evidente che Dante alla espressione « umile Italia » dà un significato del tutto diverso da quello che le viene dal testo di Virgilio: le circostanze « per cui morìo la vergine Camilla, — Eurialò, e Turno e Niso di ferute », sono destinate, come l'accenno alla morte di Pallante (2), a mettere in carreggiata i commentatori. Secondo il poeta, l'opera di questi eroi italiani e troiani, è una prova in favore della preminenza dei Romani, la virtù dei quali ha avuto ragione nel duello combattuto cogli altri popoli per avere il dominio del mondo. E tale argomento, a dimostrare che l'impero è dovuto di ragione ai Romani ed agli Italiani, è addotto anche nel *De Monarchia* e nel *Convivio* (3). Ma quello che la Provvidenza aveva destinato, era stato dagli uomini conculcato: « Roma, vedova e sola, dì e notte chiama: — Cesare mio, chè non m'accompagne? » Roma poi venne parimenti spogliata dell'altro luminare, del *maioris luminis,* colla traslazione della Santa Sede in Avignone; mentre, « a dir lo vero », avrebbe dovuto restare a Roma, « la quale — Fu destinata per lo loco santo — U' siede il successor del Maggior Piero » (4); e così la gloria dei Latini era decaduta in così *umile* stato, da essere *nunc Hannibali nedum aliis miseran-*

---

(1) *Æneidos*, lib. III, 522-23.
(2) *Paradiso*, VI, 34-36.
(3) *De Monarchia*, II, 3-10; *Convivio*, IV, 4, 5.
(4) *Inferno*, II.

dam (1). Pertanto il poeta vuole ricondurre a Roma «la gloria del mondo», e non solo aspetta il soccorso della Provvidenza, ma di fatto egli stesso con profetico ardore invita i Cesari a ritornare a Roma, ed eccita i Cardinali italiani ad eleggere un papa della nostra nazione, affinchè il retaggio dei Latini non rimanga preda dei Caorsini e Guaschi (2). Ricollocati a posto i due soli che Roma aveva, il papa e l'imperatore, non solo si restituiva all'Italia « la gloria del mondo, » ma il mondo stesso avrebbe potuto meglio discernere la via smarrita, essendo ricollocati a posto i due luminari, i « duo soli, » specialmente se il *luminare maius* avesse avute le qualità che il poeta attribuisce al Veltro. Cosicchè possiamo conchiudere che la salute d'Italia trova nella mente del poeta un rimedio immediato al disordine politico nello coercizione degli imperatori, uno di quei rimedi precari che non possono guarire, ma semplicemente attutire il male onde è travagliata l'Italia; e vede il rimedio intimo, sostanziale e duraturo, nell'azione persuasiva del Veltro: riacquistata la sua *salute* morale, ne verrà di conseguenza anche ripristinato il prestigio che le veniva dall'essere il *giardino* dell'imperio, sede dei due rappresentanti di Dio in terra, e *firmamento,* dei due soli, in cui è riposta la sua gloria; e così cesserà di essere *umile,* avvilita; ma ciò è solo possibile coll'allontanamento della Lupa per opera del Veltro, di quel personaggio che noi riteniamo dover essere un papa evangelico, senza l'opera del quale riesce inefficace quella dell'autorità imperiale.

---

(1) Epistola *Cardinalibus italicis*, I.
(2) *Ivi*, 10.

XVIII.

A riprova dell'opinione che raffigura nel Veltro un imperatore, Vittorio Cian, seguendo e completando uno degli argomenti più notevoli addotti dal Medin, deduce che, siccome chi predice il Veltro è Virgilio, cantore delle origini dell'impero ed esaltatore del *buon Augusto,* i cui vaticinii hanno un carattere di romanità cesarea che porta quasi istintivamente i più antichi ed autorevoli commentatori a ricollegare questa predizione del Veltro a quella dell'Egloga IV di Virgilio; ed anzi, siccome in senso romano imperiale è preso da Dante il noto passo virgiliano, tanto nel *De Monarchia*, I, 13, come nell'Epistola ad Enrico VII, I, deduce, ripeto, che « l'idea di un Veltro pontefice sulla bocca del cantor dell'*Eneide*, sarebbe una vera stonatura » (1). Ma con argomento simile si potrebbero quindi anche provare che siccome la venuta del *Cinquecento dieci e cinque* è predetta da Beatrice, simbolo di misticismo teologico, così il DXV dovrebbe essere un papa; il che è già provato essere per lo meno improbabilissimo. Inoltre, anche prescindendo dal fatto che, mentre tutti possono agevolmente scorgere un senso prettamente umano, si richiede molta predisposizione a ravvisare il senso imperiale romano di quel passo in Dante nei due luoghi citati, la conclusione del Cian non può invece accomodarsi, non può non istridere, col senso troppo luminosamente messianico che l'Alighieri, proprio nel poema, attri-

(1) *Sulle orme del Veltro*, pag. 106 e seg.; — ANTONIO MEDIN, *Op. cit.*, pag. 7 e seg.

buisce all'*inconscia* profezia, quando da Stazio fa dire a Virgilio:

..... Tu prima m'inviasti
Verso Parnaso a ber nelle sue grotte;
Poi, *appresso Dio, m'alluminasti.*
Facesti come quei che va di notte
Che porta il lume dietro e sè non giova,
Ma dopo sè fa le persone dotte;
Quando dicesti: *Secol si rinnova;*
Torna giustizia, e primo tempo umano:
E progenie discende dal ciel nuova.
Per te poeta *fui, per te cristiano:*

e ciò spiega nei versi seguenti:

Già era il mondo tutto quanto pregno
Della vera credenza, seminata
Per li messaggi dell'eterno regno;
E *la parola tua sopra toccata*
Si consonava a' nuovi predicanti
Ond'io a vitarli presi usata (1).

Si capisce che Virgilio non poteva intendere un Messia « che non conobbe »; ma Dante, figlio del suo secolo, seguiva anch'egli l'opinione che quella di Virgilio fosse una profezia cristiana per bocca di un pagano, o meglio, che la profezia di Virgilio si potesse prendere in senso duplice; e quindi, secondo il caso, Dante le dà quel senso che gli aggrada, cioè senso umano, romano, se vuolsi, ed imperiale, nel *De Monarchia*, I, 18, e nell'Epistola ad Enrico VII, e senso messianico nel citato passo del Purgatorio. Nè giova in quest'ultimo caso addurre, come vorrebbe il Medin, che Dante fa qui parlare Stazio, e che il poeta Alighieri, superiore a' suoi tempi, non credesse, come

(1) *Purgatorio*, XXII, 64-81.

crede Stazio, al senso cristiano di quel passo (1); perchè è pur sempre Dante che parla per bocca di Virgilio e di Stazio, e, secondo l'uso costante, se qualche personaggio manifesta le sue opinioni, non lascia di sconfessarle, se erronee, e ciò di proposito del poeta, che si compiace di « rimuovere ogni menzogna », e si gloria di non essere « al ver timido amico ». Al contrario sappiamo che San Gerolamo, interprete del senso duplice dell'Egloga IV, da cui ebbe principio la leggenda del senso messianico, è tenuto in somma venerazione dal poeta, come appare nel breve cenno che ne fa nel Canto XXIX del Paradiso.

Ma in realtà parecchi commentatori hanno accennato alla profezia di Virgilio prendendola in senso ambiguo, come ambigua era considerata la profezia dell'Egloga IV; e Benvenuto da Imola, riguardo a questa predizione, dice che *Dantes qui studet imitari Virgilium, voluit facere simile passum ambiguum* (2). E quindi l'argomento addotto in favore del Veltro imperatore si potrebbe ritorcere in favore di un Veltro pontefice; ed appunto per ciò è destinato a lasciare il tempo che trova. Ma forse la scelta di Virgilio a profetare il Veltro non è estranea al disegno che informa il carattere di tutta l'opera dantesca; la quale, mentre ci rappresenta i varii gradi di raffinamento morale negli esseri umani che la ragione accomuna colla divinità, e la passione può rendere simili ai bruti, tende nello stesso tempo a richiamare l'uomo ai suoi destini, indu-

---

(1) MEDIN, *Op. cit.*, pag. 7 e seg.

(2) *Comentum*, ediz. citata, I, pag. 55. L'origine della ambiguità di senso attribuita all'Egloga IV, ci è indicata nel *Commento* di PIETRO ALIGHIERI, ediz. citata, pag. 43-44. « *Quod praesagium licet ad Christum potuerit referri, ut dicit Hieronimus in principio* (intendi prologo) *bibliae, etiam ad Octavianum Augustum, sub quo mundus totus quietatus est, potest referri* ».

cendolo a spogliarsi di quella scoria animalesca che lo deturpa, lo avvilisce e lo trascina nel fango: egli vuole indurre l'uomo ad elevarsi al di sopra delle terrene materialità, vuole condurlo « al divino dall'umano ». E se badiamo che la più alta filosofia appunto bada a rendere l'uomo sempre migliore conformandosi alla divinità, e che la filosofia che a ciò tende rasenta sovente il misticismo nei filosofi greci, e col misticismo si confonde spesso in quelli dell'età cristiano-medievale, la figura di Virgilio, il « savio gentil che tutto seppe », il « sol che sana ogni vista turbata », sembra a sua volta un simbolo intimamente connesso con quello del Veltro da lui profetato: è la ragione umana che ha raggiunto il suo apice, il giogo di Parnaso da cui si scorge l'aurora del divino, « che è opera di fede ». Il Veltro a sua volta, mentre personifica quanto di più perfetto può darsi nella vita attiva, nell'umanità, di sua natura *a volar su nata,* mostra agli uomini la mèta a cui devono tendere secondo quanto insegna la più alta filosofia e la rivelazione.

Il ritorno del *primo tempo umano* era stato predetto da Virgilio, ma non si era avverato che in parte: spettava a Virgilio ripetere agli uomini che il vaticinio si sarebbe compiuto colla venuta del Veltro. Quindi un commentatore dei più reputati escé a dire: « ed io credo, che Dante, il quale finge qui Virgilio parlare, lo facesse parlare non come oblivioso, ma come quello che ben si ricorda di ciò che scrisse nella quarta Egloga della Bucolica sua:

« Ultima cumaei venit jam carminis aetas, etc.»,

ove disse, che già veniva quella età della quale aveva parlato la profezia della Sibilla Cumea; già veniva quella ragione, e quel figliuolo, sotto il quale cesserebbe la età ferrea piena di vizi, e ritornerebbe quella prima età aurea, nella quale non si sapeva che cosa fosse mio nè tuo. Onde, *perocchè già era venuta l'ul-*

tima età, ma pur non gli pare, che sia venuto nel mondo il modo aureo di vivere convenevolmente qui significa Virgilio che tale tempo verrà » (1); e verrà naturalmente col Veltro che Dante gli fa profetare. *Umano,* nell'espressione « primo tempo umano », è preso dal poeta nel senso primitivo, spoglio di tutti quegli attributi accessori che non sono propri dell'essere uomo, come del resto è inteso anche dai filosofi nel distinguere *feritas, humanitas, divinitas.* Si direbbe che *umano* sia qui inteso come sinonimo di *virtuoso,* come *virtus* (da *vir*) è sinonimo di *humanitas,* significando, come *τὸ ἀνδρεῖον*, il *consentienter naturae* hominis *vivere.* E Dante spiega sè stesso quando scrive che *vivere uomo è ragione usare, e da quello uso partire è partire da essere* uomo (2). Come corollario di questo principio, stabilito anche dai filosofi pagani, l'uomo deve seguire la divinità il più che può, la *gente umana* è *a volar su nata* (3), di sua natura *nata* a salire, *a formare l'angelica farfalla — Che vola alla giustizia senza schermi* (4); appunto come tende anche ad insinuare Platone: *ὁ δὴ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἴη μάλιστα* (5); e perciò l'uomo in certo qual modo deve accostarsi alla divinità fuggendo le cose terrene: *διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα· φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν* (6). Pertanto se la Lupa o cupidigia i mortali *affonda* e trattiene l'uomo dal salire, lo trascina anzi nel fango, lo accomuna cogli animali, lo allontana quindi sempre più dalla mèta divina, ciò poteva essere anche relativamente al con-

---

(1) Guiniforte delli Bargigi, *Lo Inferno della Comedia di Dante Alighieri.* Ediz. cit.

(2) *Convivio*, iv, 7.

(3) *Purgatorio*, xii, 95.

(4) *Ivi*, x, 121 e seg.

(5) *Leggi*, iv, 716, c.

(6) *Teeteto*, 176, a.

cetto del *tempo umano* pronosticato da Virgilio, un impedimento all'avverarsi del suo vaticinio; e quindi può bene aver Dante introdotto il suo maestro a ribadire la profezia subordinandola alla venuta del Veltro. La discesa di Saturno dal cielo era stata benefica all'uomo:

Primus ab aetherio venit Saturnus Olympo,
. . . . . .
Is genus indocile ac dispersum montibus altis
Composuit, legesque dedit. . . . . . .
. . . . . .
Aurea quae perhibent, illo sub rege fuerunt
Saecula: sic placida populos in pace regebat.
Deterior donec paullatim ac decolor aetas,
Et belli rabies *et* amor *successit* habendi (1).

E Virgilio, nell'Egloga IV, predice il ritorno di quei tempi in seguito alla venuta di nuova progenie discesa dal cielo (2); ma, come l'umanità era ricaduta nel basso a causa dell'*amor habendi,* la cupidigia, l'*antica Lupa,* ricomparsa, aveva impedito il ritorno del *primo tempo umano,* o per lo meno ricondotto questo un'altra volta al tramonto per dare luogo alla *deterior.... ac decolor aetas* dei tempi posteriori ad Augusto e specialmente dei tempi di Dante. Ora Virgilio sembra appunto predire la venuta del Veltro, il cui carattere dovrà anche essere tale da poter come Saturno ammaestrare gli uomini nelle cose umane e nel culto degli Dei, riconducendoli alla *coelestis origo,* da essi facilmente dimenticata, in quanto che le menti degli uomini, a cui la divinità

Os sublime dedit, coelumque tueri
Iussit et erectos ad sidera tollere voltus (3);
. . . . . *neque auras*
Dispiciunt clausae tenebris et carcere caeco (4);

---

(1) VERGILII, *Æneidos*, lib. VIII, 319-327.
(2) Id., *Bucolicon Liber*, egloga IV, v. 7.
(3) OVIDII NASONIS, *Metamorph.*, I, 85-86.
(4) *Æneidos*, lib. VI, 728-735.

appunto come gli uomini dei tempi di Dante, dimentichi delle *bellezze eterne,* perchè

. . . . . l'occhio non s'aderse
In alto, fisso alle cose terrene (1)

si sprofondavano dietro la cupidigia in guisa che nessuno aveva potere

Di trarre gli occhi fuor de le sue onde.

E appunto da ciò si mostra la missione del Veltro, il quale metterà in fuga la lupa, l'*antica lupa,* l'*antica strega,* l'*amor habendi,* l'*auri sacra fames,* insegnando anche coll'esempio « come l'uom da lei si slega », come si svincola da quella moglie che lo rende *animale, pecora matta,* rievocandolo al cielo al « logoro che gira lo rege eterno » (2). Ma se così fosse, come sembra da questo parallelo di concetti, che Virgilio, ammaestrato da Platone, dissemina qua e là nelle sue opere, e Dante, ammaestrato dall'antico filosofo greco e dalla nuova sapienza rivelata, infiora ad ogni passo del suo viaggio mistico « il poema sacro », non può essere dubbio che a ciò fare, a compiere la missione del Veltro, il più adatto debba essere colui che è preposto come *guida* alla gente, colui che è destinato a far conoscere la via di Dio, la via di giungere alla mèta che Virgilio chiama *coelestis origo.* Nè a proposito della ὁμοίωσις θεῷ, l'assimilazione a Dio, giova obbiettare che Dante nel *De Monarchia,* I, 10, dice che *genus humanum maxime Deo assimilatur, quando maxime est unum;* e che questo avviene *quando totum unitur in uno: quod esse non potest nisi quando uni principi totaliter subiaceat;* e che tale argomento non allude punto al pontefice, ma allude all'imperatore. Tutto ciò, ripeto, non infirma la conclusione a cui siamo pervenuti; perchè è troppo evidente che il concetto della

(1) *Purgatorio,* XIX, 118-119.
(2) *Ivi,* XX, 10 e seg.; XIX, 58 e seg.

somiglianza della società umana alla divinità non è la stessa cosa che la somiglianza degli individui singoli a Dio. Questa somiglianza individuale dei membri della società umana alla divinità, mentre conferisce matematicamente a produrre la somiglianza del tutto collettivo all'unità suprema, non potrà essere che l'effetto dell'attuazione dell'ideale morale di cui il Veltro è norma ed esempio agli altri uomini. Con uomini siffatti l'unità mondiale avviene da sè come conseguenza della negazione dell'*io*, il quale è causa di secessione nella società, come lo è la *cupiditas* che coll'*io* si immedesima, e che nell'*io* per lo meno si concentra, *societate hominum spreta* (1).

XIX.

Giunto così al termine di questa discussione sulla missione e sul carattere del Veltro e del DXV, non credo tuttavia superfluo accennare per sommi capi alle principali cause che possono avere indotto i dantologi a confondere le due personalità del Veltro e del DXV. E certo è facile scorgere che primissima è stata quella di aver trovato che il Veltro « fia salute di quell'umile Italia, per cui morìo — La vergine Camilla », ecc. e che il « Cinquecento dieci e cinque », « reda dell'aquila », è chiamato, come Rodolfo ed Alberto tedesco, a « sanare le piaghe ch'hanno Italia morta », ma che non si mossero all'impresa « distretti da cupidigia » dall'Italia; come tenterà « l'anima augosta — Dell'Alto Arrigo » che « a sanare Italia verrà in pria ch'ella sia disposta », cioè prima della rigenerazione morale. Ma la salute

(1) *De Mon.*, I, 13.

d'Italia non dipende dal solo imperatore, ma da entrambe le supreme autorità che hanno per uffizio di far conoscere agli uomini « le due vie, del mondo e di Deo ». Tanto è ciò vero, che la venuta di Arrigo non ottenne gli effetti desiderati, appunto perchè:

. . . . . fia prefetto nel fôro divino
Allora tal, che palese e coverto
Non andrà con lui per un cammino;
Ma poco poi sarà da Dio sofferto
Nel santo ufficio (1).

In secondo luogo ha contribuito a far confondere le due individualità la *virtù* che il poeta attribuisce al Veltro nella *Divina Commedia,* ed il disinteresse che l'imperatore deve avere di necessità, come egli dimostra nel *De Monarchia.* E del valore che possa avere il distacco del Veltro dai «ben vani», e quello che necessariamente deve avere l'imperatore, ho già parlato testè con argomento che mi pare sufficiente a far vedere che non si deve confondere l'uno coll'altro, perchè il disinteresse dell'uno raggiunge uno scopo, ed il disinteresse dell'altro ne raggiunge un altro.

Inoltre deve aver pure tratto fuori di strada la falsa opinione, pure da me professata altrove, che la *Lupa* sia una stessa cosa colla meretrice ladra, che amoreggia col gigante tiranno, a cui si allude nel Canto XXXIII del Purgatorio: era del resto molto facile cadere in tale errore confondendo un simbolo coll'altro, come talora si confonde la causa coll'effetto. Ma, come ho potuto scorgere studiando più di proposito i due simboli, la *Lupa* sarebbe la causa generale d'ogni nequizia e d'ogni frode: è la causa per cui la sposa legittima, « la Chiesa di Roma », cioè la Curia, « cade nel fango », si fa meretrice e fuia o ladra, in duplice modo, usurpando il potere spirituale ed il temporale: e con ciò Dante non vuole intaccare *l'arca* santa, ma i *boves*

1) *Paradiso*, XXX, 133 e seg.

recalcitrantes (1), cioè il *capo reo che il mondo torce* e gli altri *in veste di pastor lupi rapaci*. E noi abbiamo rilevato che l'opera del DXV ha per oggetto la vendetta di cui si fa esecutore da parte di Dio e di Cristo, contro la puttana ed il gigante, sgombrando il posto usurpato al *pastor vero*. Questi a sua volta metterà rimedio al male cacciando col suo buon esempio la Lupa, che è la causa prima di ogni disordine morale, politico e religioso.

E per mettere fine a questa oramai troppo lunga trattazione, a distogliere dalla via di scoprire la chiave dello « enigma forte », non ultimo « intoppo », per molti, è sempre stata la falsa opinione che si aveva e che non sembra ancora del tutto abbandonata, circa le tendenze partigiane del poeta; contro la quale, con fermissima convinzione e con quel po' di coraggio che è d'uopo a chi accampa dei paradossi, il modesto autore di questo scritto ha parlato senza reticenze altrove (2). Immorali erano i partiti, ingiuste, inique, le parti guelfe e ghibelline, « di Santa Chiesa e d'Imperio »: solo sulle ruine di queste poteva concepirsi la restaurazione del nostro infelice paese: solo da un uomo superiore alle parti potevasi escogitare il nobilissimo disegno di ricollocare il mondo sulla diritta via, e, colla etica ricostituzione degli Italiani degenerati, restituire a Roma ed all'Italia la gloria del predominio nel mondo.

La chiave dei segreti enigmi è riposta in un complesso di idealità che mettono capo all'altissimo intento di *removere viventes in hac vita de statu miseriae et perducere ad statum felicitatis* (3). Il ritorno a Roma, «che il buon mondo feo», dei « due soli » a ciò desti-

---

(1) Epistola *Cardinalibus italicis*, 4, 5.

(2) *Indagini storico-politiche sulla vita e sulle opere di Dante Alighieri*, passim.

(3) Epistola *Kani Grandi*, 14.

nati dalla « Provvidenza che governa il mondo », è per Dante condizione indispensabile al conseguimento degli altissimi suoi ideali: i due poteri dovevano essere distinti, le due podestà giovarsi a vicenda, e ciascuna, secondo il suo ufficio, condurre gli uomini per la via diritta. Ma anche ricollocati nei loro seggi, doveva fallire il loro mandato, se il maggiore luminare avesse avute qualità che ne offuscassero lo splendore: egli doveva essere luminosissimo esempio di « sapienza, amore e virtute »; perchè, la gente », se « vede la sua guida » mirare a terra, ed « a quel ben ferire ond'ella è ghiotta — Di quel si pasce e più oltre non chiede »: se « la mala condotta è la cagion che il mondo ha fatto reo », da una guida esemplare doveva il mondo stesso, per l'attrattiva del suo esempio, ricondursi su quella via, fuor della quale,

Indietro va chi più di gir s'affanna.

E quale è la via per cui l'umanità perviene al termine delle sue aspirazioni! È quella stessa che conduce alla pace, a quella pace che agevola nell'uomo singolo la esplicazione delle sue potenzialità, essendo manifesto *quod sedendo et quiescendo prudentia et sapientia ipse perfecitur;* il che si generalizza in quanto che *patet quod genus humanum in quiete sive tranquillitate pacis ad proprium suum opus quod fere divinum est* (*iusta illud,* Minuisti eum paulo minus ab angelis) *liberrime atque facillime se habet. Unde manifestum est quod* **PAX UNIVERSALIS EST OPTIMUM EORUM QUAE AD NOSTRAM BEATITUDINEM ORDINANTUR** (1). Ma a questa pace è di ostacolo quella Lupa che il poeta denomina appunto *bestia senza pace,* e perciò conchiude: *Hinc est, quod pastoribus de sursum tonuit, non divitiae, non voluptates, non honores, ...sed pax* (2); e ciò come se

(1) *De Monarchia*, I, 5.
(2) *Ivi.*

volesse dire che la pace è agli antipodi di coloro che la credono trovare nelle ricchezze, nei piaceri, negli onori, ed in generale nei *ben vani*, seguendo il desiderio

> Dei ben che son commessi alla fortuna,
> Per che l'umana gente si *rabbuffa* (1);

e nella ricerca di essi varca il segno della giustizia a danno della società. Di qui nasce la necessità di un potere che tenga a posto la violenza e la frode, ministre della malizia in genere significata nella Lonza, e quindi anche la contumacia o superbia ingenita negli uomini in quanto che vogliono sovrapporsi gli uni agli altri e non riconoscono autorità superiore, e nel loro atteggiamento ricordano la cervice altera del Leone. Contro queste due fiere, le quali persisteranno ad essere fino o che non sia cacciata la Lupa, è indispensabile il potere civile, il quale colla forza reprima i violenti, i frodolenti ed i superbi. Ma il rimedio intimo, radicale, contro i due felini è di natura del tutto morale e mistico, e non lo può fornire nessun potere mondano: il Veltro che caccierà la Lupa porrà fine ai mali significati nel Leone e nella Lonza, e, facilitando il ritorno dell'età dell'oro in terra, farà gustare all'uomo *le primizie dell'eterno piacer* (2), che il Sommo Bene ha reso possibile

> Siccome arra a lui d'eterna pace (3).

---

(1) *Inferno*, VII, 62-63.
(2) *Purgatorio*, XXIX, 31-32.
(3) *Ivi*, XXVIII, 91-93.

INDICE SOMMARIO

PARTE PRIMA.

I. — Tutti appetiscono e cercano la *felicità*, ma gli errori conducono lungi dal bene agognato; — la varia felicità è relativa al vario grado morale degli uomini che si aggirano fra la *selva oscura* ed il *colle luminoso;* — l'errore è causa di vizio ed il vizio è causa di errore *Pag.* 11

II. — Causa prima dell'errore è l'attrattiva dei beni mondani. — Il mito di Circe, l'antica strega, Ulisse. — La Musa di Dante, ispirata dalla *Grazia divina*, tende a compiere l'uffizio opposto delle Sirene . . . . » 18

III. — Ostacoli alla felicità umana, adombrati nelle tre fiere, la Lonza, il Leone, la Lupa. — Identità della Lonza, di indole *crudelissima* . . . . . » 21

IV. — Il significato delle tre fiere, secondo i più reputati commentatori antichi e moderni e secondo l'autore di questo lavoro: — la *Lonza* è simbolo della *negazione dell'amore in generale*, e dell'*invidia* in particolare: — è l'opposto dell'*amore* del Veltro. . . . . » 28

V. — Il Leone è simbolo della *superbia*, cioè di contumacia, protervia e ritrosia intellettuale: — è l'opposto della *sapienza* del Veltro . . . . . » 33

VI. — La Lupa è simbolo della *cupidigia* in genere, causata dall'attrattiva delle cose terrene, ed è l'opposto della *virtù* del Veltro . . . . . *Pag.* 39

VII. — Obbiezioni contro l'ipotesi che le tre fiere adombrino *incontinenza*, *violenza* e *frode*, e riconferma dell'opinione qui sostenuta . . . . . » 44

VIII. — Triplice aspetto del principio dei mali. — Corrispondenza simmetrica fra le tre fiere e le tre faccie di Lucifero, in antitesi alle qualità del Veltro ed agli attributi della divinità. — Genesi delle tre fiere . . . » 50

IX. — Il simbolo della *corda* del Canto XVI dell'Inferno in relazione con la Lonza e con Gerione. — Varie ipotesi di antichi e moderni commentatori . . . . . » 56

X. — Per dimostrare che la *corda* è simbolo di *giustizia* e di *amore*, si esamina il concetto della giustizia in Dante e quali effetti se ne possono attendere. . . . » 62

XI. — Esaminando le cause dei conflitti fra gli uomini emergono gli stessi concetti relativi alla *efficacia* della *giustizia* . . . . . » 66

XII. — La corda non solo *può*, ma *deve* significare il *cingulum justitiae*, immagine biblica che si riflette in altre immagini dello stesso concetto in Dante, il quale aspira alla lode di *giusto* . . . . . » 69

XIII. — Colla *corda* il poeta significa a Gerione, deità preposta al regno della frode, che è di passaggio colà un *giusto* per voler di Dio, ed il mostro ubbidisce docile e trasporta i poeti dall'orlo al fondo dell'abisso » 74

XIV. — Si confuta l'opinione che le tre fiere possano significare individui o collettività. — Il *sovrasenso politico* è piuttosto da denominarsi *effetto politico* dei disordini causati dalle tre fiere . . . . . » 76

PARTE SECONDA.

I. — Varie opinioni degli antichi circa l'identità del Veltro e del « cinquecento dieci e cinque », o DXV (*Purgatorio*, XXXIII, v. 43) . . . . . *Pag.* 89

II. — I moderni commentatori ondeggiano tuttora come gli antichi, or confondendo il Veltro ed il DXV nella persona di un pontefice o di un imperatore; or distinguendo l'uno dall'altro . . . . . » 94

III. — Si distingue la missione del DXV da quella del Veltro e si interpreta il significato della denominazione numerica « Cinquecento dieci e cinque », e di quest'ultimo si distingue l'uffizio comune da una *missione straordinaria* . . . . . » 102

IV. — Dalla missione del DXV o DVX, giustiziere e vendicatore, si desume il carattere e la dignità imperatoria di esso . . . . . » 106

V. — I desiderii dei contemporanei di Dante sono una prova indiretta che egli attende l'opera riparatrice di un savio imperatore, che ponga freno alla prepotenza del gigante francese contro la Chiesa. . . . . » 112

VI. — Dalla missione straordinaria che deve compiere in *difesa* della Chiesa si deduce che il DVX deve essere un imperatore. . . . . » 114

VII. — Il DVX è l'*executor justitiae* e perciò non può essere che un imperatore . . . . . » 119

VIII. — L'imperatore o DVX deve compiere una missione *straordinaria* in favore della Chiesa, togliendo di mezzo gli usurpatori della dignità della Chiesa ad un tempo e gli oppressori di essa e dell'Impero. — Enrico VII di Lussemburgo, quantunque imperatore, non può essere quello aspettato dal poeta, e si conclude che *deve essere un successore di lui*. . . . . » 123

IX. — Sgombrata la via al *pastor vero*, il DVX ritorna alla sua missione ordinaria. A riparo del male che affligge gli uomini si richiede l'opera morale e persuasiva di un personaggio che non può essere l'imperatore, ma deve essere un pontefice . . . . . *Pag.* 128

X. — Il poeta deve avere prima atteso il Veltro, e poi il DVX, che gli spianasse la via alla sua missione » 133

XI. — Ritornati i due *luminari*, il mondo avrebbe tuttavia potuto errare, se il *luminare maius*, o pontefice, non avesse avute anche le qualità del Veltro; i pretesi Veltri non pontefici non possono essere che cooperatori di esso . . . . . » 137

XII, XIII, XIV, XV. — Carattere mistico del Veltro desunto dalla sua missione, dalle circostanze della sua nascita, e particolarmente dalla sua *Sapienza*, dal suo *Amore* e dalla sua *Virtù* . . . . . » 138

XVI. — Il compito del Veltro, di sua natura essenzialmente mistico, non può non essere anche morale ed umano; si esclude che un imperatore possa essere atto a compiere l'ufficio del Veltro, e che il Veltro sia il poeta stesso. . . . . » 153

XVII. — Effetti morali e politici della venuta del Veltro a beneficio dell' « umile Italia » . . . . . » 161

XVIII. — La predizione della venuta del Veltro in quanto viene fatta da Virgilio non può implicare un carattere secolaresco nella persona del Veltro. — Pare voluta la scelta di Virgilio in quanto questi ribadisce la sua profezia del ritorno dell'età dell'oro (Egloga IV), impedito da l'*antica lupa;* e forse il simbolo di Virgilio che predice il Veltro rappresenta la più alta aspirazione degli uomini, cioè il progresso dall'*umano* al *divino* . » 164

XIX. — I principali ostacoli alla risoluzione degli enigmi del Veltro e del DXV. — Conclusione . . . . » 171

YC 55539

M119271

785z
L192
s1m
v.1

THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY